ZEITSCHRIFT FÜR PHILOSOPHIE UND SPEKULATIVE...

Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik

Zeitschrift

für

Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.

Dreizehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1844.

Inhalt des dreizehnten Bandes.

Erstes Heft.

Zweites Heft.

Hegel und das Newtonische Gesetz der Kraftwirkung.

Von

Prof. Dr. Ch. H. Weiße.

Wenn die Zeit eines philosophischen Systemes, welches durch die Uebermacht seiner Einwirkung auf eine Weile die Geister gefangen gehalten hatte, vorüber ist, so pflegt dann unter denen selbst, auf die es eingewirkt, eine doppelte Weise der Reaction einzutreten. Die Einen, auf welche das System, so zu sagen, mehr in materieller Weise, durch seine Resultate, gewirkt hat, ergreifen mit Lust die erste Gelegenheit, die sich ihnen darbietet, die Fesseln der Methodik oder strengeren Wissenschaftlichkeit, welche durch sein Bekenntniß ihnen auferlegt waren, abzuschütteln, ohne doch die Resultate, die bereits mit ihrem Denken und Thun, mit ihrem Dichten und Trachten verwachsen sind, zugleich mit daran geben zu müssen. Neben diesen, welche allenthalben die äußerliche Mehrzahl einer Anhängerschaft zu bilden pflegen, wird es aber, sofern das System ächter Art war, noch Andere geben, Solche, die eben durch das Princip strenger Wissenschaftlichkeit, durch die Methodik selbst zu eigenem, thätig theilnehmenden Denken und Forschen angeregt worden sind. Diese haben sich von vorn herein zu den Resultaten in einem andern Verhältnisse befunden. Sie haben sich dieselben nur in so weit angeeignet, als sie aus dem Princip mit strenger Nothwendigkeit zu folgen schienen, keineswegs aber auf die Freiheit selbstthätiger Prüfung durch das Princip selbst oder nach dessen Maaßgabe verzichtet. Sie pflegen deßhalb meist schon früh, noch zur Zeit der Blüthe des Systems, von dem Troß der Anhängerschaft von jenen selbst, denen vielleicht der wahre wissenschaftliche Gewinn des Systemes ganz

unverstanden geblieben ist, des Abfalls von dem Systeme beschuldigt zu werden. Dennoch ist die wirkliche Emancipation von demselben allenthalben ihr Werk, und auch jene werden meist erst auf ihren Vorgang die Möglichkeit einer Abtrennung der Resultate, um die es ihnen zu thun ist, von den formalen, methodologischen Prämissen gewahr, welche, je weniger sie von ihnen nach ihrem wahren Sinn und Motiv begriffen worden sind, desto mehr ihnen als eine äußere Macht, gegen die ein Widerstand nicht wohl möglich ist, imponirt haben. Die wahre Emancipation nämlich kann überall nicht durch eine Reaction erfolgen, wie diese Letztern sie üben, sondern nur durch eine von demselben Geist der Wissenschaftlichkeit, wie jener war, aus dem das System entsprossen ist, ausgehende, um die Resultate fürerst unbekümmerte, möglicherweise aber auch ganz entgegengesetzten Resultaten zustrebende.

Will man diese Bemerkungen an einem Beispiele, welches schon eine kleine Strecke hinter uns liegt, bestätigt finden, so blicke man auf das zurück, was bereits im Laufe des ersten, nach ihrem Auftreten verflossenen Vierteljahrhunderts mit der Kantischen Philosophie sich begeben hat. Wie Wenige unter der Anzahl ihrer rasch sich einfindenden Anhänger und Bekenner mochte man wohl zählen können, die in den eigentlichen Sinn dessen, was ihr Urheber transscendentale Forschung nannte, eingedrungen waren; die den großen Gedanken, im Innern der denkenden Vernunft den Maaßstab für Wahrheit und Unwahrheit auf dem Gebiete der sinnlichen Erscheinungswelt aufzusuchen, nach seinem wahren Gehalt auch nur ihm nachzudenken vermocht hätten? Dennoch blieben die Formeln, welche sich auf die Ausführung dieses Gedankens bezogen, zugleich mit den, freilich sehr einseitigen, Ergebnissen, zu denen der Urheber durch das Werk dieser Ausführung gelangt war, in Aller Munde. Sie blieben es, bis eine weiter dringende Forschung auf demselben Wege des transscendentalen, d. h. des an der Hand der reinen, von allem gegenständlichen Inhalt ausgeschiedenen Denknothwendigkeit das Sein im Erkennen belauschenden Denkens tiefere Geister auf andere umfassendere Ergebnisse geleitet hatte, wo dann endlich auch die Masse

der eigentlichen Kantianer den Muth gewann, unter allmähliger Beseitigung jenes Formalismus, der für sie eben nur todte Form geblieben war, sich zu dem, was ihnen das allein Wesentliche schien, zu dem angeblich reinen Resultate der Kantischen Philosophie, d. h. bekanntlich, zu der Unerkennbarkeit der „Dinge an sich", dem Befangensein unsers Wissens in der bloßen „Erscheinung", und der allein übrigbleibenden Hinwendung auf das Praktische und Moralische, zu bekennen. — Ganz das Entsprechende sehen wir gegenwärtig in Bezug auf die Hegel'sche Philosophie sich ereignen. Nicht anders, als bei dem Kantischen, liegt auch bei diesem System das eigentlich Bedeutende und Fördernde, der Kern seiner wissenschaftlichen Eigenthümlichkeit, auf der Seite seiner Form und Methodik, welche, wie eine gründlicher eingehende Betrachtung leicht gewahr wird, im Grunde nur die weiter und tiefer ausgebildete Kantische ist. Auch war bekanntlich diese Form in der ersten Zeit der Aufnahme des Systems mit gleicher, nur allzu pedantischer Gewissenhaftigkeit, mit dem Inhalte zugleich zum Gegenstande fortwährenden Nachsprechens und Nachbildens gemacht worden. Wie der Urheber selbst sie für unmittelbar Eins mit dem Inhalte ausgegeben hatte, so blieben auch die ersten Anhänger weit entfernt davon, sich von einer möglichen Abtrennung der Form von dem Inhalte, des Princips von den Resultaten, auch nur träumen zu lassen. Man erinnert sich des Stromes von Schmähungen, welcher über diejenigen ergossen ward, die, ausdrücklich auf das methodologische Princip des Systemes fußend, die bisher als gewonnen geltenden Resultate in Frage zu stellen, oder auch nur das Recht der freien Forschung in Bezug auf sie in Anspruch zu nehmen wagten. Jetzt aber ist es auch hier dahin gekommen, daß eben diejenigen, welche ehemals von einer solchen Trennung durchaus nichts wissen wollten, die bereits vollzogene, versteht sich, ohne es deren Urhebern im Entferntesten Dank zu wissen, auf das Beste für sich benutzen. Auch sie freuen sich jetzt unter stillschweigender Beseitigung oder auch wohl ausdrücklicher Wegwerfung des eigentlich speculativen, d. h. des logisch-dialektischen Elementes, des Nettogewinnes, der ihnen, nach

ihrer Meinung, in den leicht verständlichen, ihrer Fassungskraft durchaus gemäßen und höchst bequemen Resultaten des Systemes zu Theil geworden ist.

Es versteht sich, daß bei diesen Bemerkungen nicht die Absicht sein kann, den Mißbrauch in Abrede zu stellen oder gar ihn vertreten zu wollen, der gerade auch mit den methodologischen Principien philosophischer Systeme und mit dem daran sich knüpfenden Formalismus getrieben zu werden pflegt, und mit dem der Hegel'schen Philosophie eine Zeitlang ärger, als vielleicht je mit einem frühern philosophischen Formalismus getrieben worden ist. Wir kennen diesen Mißbrauch und verabscheuen ihn; aber es will uns scheinen, daß eben in Bezug auf jenes neueste System, bei welchem er zuletzt einen so gerechten Anstoß gab, mit seiner eignen Zeit jetzt auch bereits die Zeit, da seine Bekämpfung Noth that, vorüber ist. Die allerneueste Zeit neigt sich offenbar wieder bei Weitem mehr einem philosophischen Libertinismus zu, einem solchen, den wir ohne Zweifel wohl, dem Hegel'schen System gegenüber, welches die Form und Methode so sehr in den Vorgrund stellt und so laut auf deren Strenge dringt, als eine Wirkung der bereits eingetretenen Reaction jener zweiten, unwissenschaftlichen Art werden betrachten müssen. Seit Hegel's Philosophie zum Losungsworte der Opposition, und zwar zum Theil einer sehr exaltirten Opposition, auf dem politischen und kirchlichen Gebiete, wie gleichzeitig auf dem rein wissenschaftlichen, geworden ist, haben die ächten Freunde der Wissenschaft wahrhaftig nicht so sehr über den hohlen Schematismus und das pedantische Einerlei einer angeblich unfehlbaren Methodik Klage zu führen; man könnte vielmehr mit gutem Grunde sich versucht fühlen, den Jüngern der „Philosophie des freien Geistes" Etwas von jener pedantischen Strenge zurückzuwünschen. Sollte auch ihnen eine kommende Zeit irgend ein Verdienst zugestehen um die Philosophie, von welcher sich zu nennen und um die sich zu schaaren sie noch immer fortfahren, so könnte es wohl nur dieses negative sein, daß es vielleicht gerade ihrem Libertinismus eher, als dem entgegengesetzten Pedantismus, gelingen mag, ernstere Gei-

ster auf die Bedeutung, auf den wirklichen Werth des von ihnen Verschmähten aufmerksam zu machen. Der Kampf gegen das formale Princip eines mit dem Anspruch auf Abschluß und Vollendung alles Wissens durch solches Princip hervortretenden Systemes erscheint so lange als eine Pflicht wahrer Wissenschaftlichkeit, so lange man uns jenen Formalismus unmittelbar für die vollendete Wissenschaft zu geben die Dreistigkeit hat. Ist von denen selbst, welche durch das System sich zur Fülle alles Wissens gelangt meinen, der Formalismus aufgegeben, und ist gleichzeitig durch ihr Thun die Armseligkeit der Resultate, sofern nämlich diese als etwas Fertiges und für sich Bestehendes gelten sollen, an den Tag gebracht: dann ist für unpartheiische Beobachter die Zeit gekommen, ernstlich nachzufragen, was es denn eigentlich in dem Systeme gewesen ist, das die Geister so mächtig hat in Bewegung setzen können.

Ref. täuscht sich nicht darüber, daß, wenn er seinerseits den bleibenden Kern der Hegel'schen Philosophie, und mit diesem Kerne den Grund seiner historischen Wirksamkeit und Wichtigkeit in dem methodologischen Principe sucht, er noch immer auf wenig Beistimmung auch unter denen zu rechnen hat, welche die Einwirkung dieser Philosophie empfunden zu haben sich bewußt und dem Systeme davon die Ehre zu geben, sonst keineswegs abgeneigt sind. Aber er glaubt vorauszusehen, daß man anders urtheilen wird, sobald man nur erst dazu gelangt ist, sich in Bezug auf diese Philosophie die oben erwähnte Frage mit deutlichem Bewußtsein vorzulegen. Allerdings, die bestimmte Gestalt, in welcher Hegel den Begriff seiner „dialektischen Methode" dachte und aufstellte, die Vorstellungen über ihr Verhältniß zum „Inhalte", über die vermeintlich absolute Einheit ihrer „Denkbewegung" mit der inneren Selbstbewegung des Inhalts, welche nach ihm die „Sache selbst" sein soll, und der diesen Vorstellungen entsprechende, allenthalben gleichförmig wiederkehrende Schematismus der Gliederung des „absoluten Begriffs" in der „Explication seiner Momente": dieß Alles ist eben so subjectiv bedingt, eben so unreif und zum Theil geradehin unwahr, wie jene von der jüngsten Ge-

neration der Anhänger einseitig aufgegriffenen, sogenannten Resultate, und es würde vielleicht mit größerm Rechte diesen Resultaten beigezählt, als mit dem, was wir das Princip des Systemes zu nennen uns berechtigt glauben, verwechselt. Das wahre methodologische Princip der Hegel'schen Philosophie, von diesem Beiwerke abgetrennt, ist von nicht minderer Elasticität und Umfassungskraft, wie je das Princip einer andern, wahrhaft speculativen Philosophie es war, und dabei doch ganz eben so eine wahrhaft neue, eigenthümlich große Entdeckung. Nur daß es freilich in dieser seiner wahren Gestalt nicht eben so leicht, wie in jener eingeengteren und mit unwahren Elementen vermischten, in Worte gefaßt, und in schulmäßig fixirter Weise schwarz auf weiß nach Hause getragen werden kann. Es bedarf zu seiner Handhabung ganz eben so, wie zu allem ächt philosophischen Denken, einer über den mechanischen Calcul sich erhebenden, productiven Geistesthätigkeit; dem blos nachsprechenden oder äußerlich nachmachenden Schüler versagt es oder entzieht es sich unvermerkt, wie allenthalben der Geist dem künstlichen Mechanismus, der ihn zu fassen und zu halten meint, unter den Händen zu entfliehen weiß.

Eine befriedigende, erkenntnißtheoretische Entwicklung des Begriffs der philosophischen Methode sucht man bei Hegel vergebens. Was er darüber sagt, in den Schlußabschnitten seiner Phänomenologie des Geistes und seiner Logik, und auch in der, sonst so gehaltreichen Vorrede zur Phänomenologie, so wie später in der, den späteren Auflagen der Encyklopädie zugegebenen Einleitung zur Logik, das Alles, behaftet, wie es ist, mit falschen oder einseitigen Voraussetzungen theils über das Verhältniß der subjectiven Seite der Denkbewegung zu ihren Gegenständen, theils auch innerhalb der subjectiven Denkbewegung selbst über das Verhältniß ihres apriorischen, reine rationalen Elementes zu den empirischen Voraussetzungen, von denen sich Hegel in Folge der Eigenthümlichkeit seines Standpunkts nie ganz hat losmachen können, muß fast mehr dazu beitragen, das wissenschaftliche Bewußtsein über den eigentlichen Sinn und Zweck der Methode

zu verwirren, als, dasselbe aufzuklären. Auch nach Hegel, und auch innerhalb jener Richtung, deren Tendenz dahin geht, durch Hegel's Methode über den Standpunkt des Hegel'schen Philosophirens hinauszuführen, hat sich zwar das Bewußtsein deutlich ausgesprochen, daß, auch insofern bei Hegel die Methode selbst die wahrhaft philosophische, doch der Begriff der Methode, das Bewußtsein über die Methode nicht das richtige ist; aber das Problem, welches eben diesen Begriff, dieses Bewußtsein betrifft, ist noch nicht in befriedigender Weise gelöst worden. Wir glauben an diejenigen, denen es um die Sache der Philosophie Ernst ist, das Ansinnen stellen zu dürfen, daß sie sich durch diesen Mangel, dafern er ihnen bemerklich wird, nicht an der Wahrheit, an der zeitgemäßen Berechtigung der oben gedachten Richtung irre machen lassen mögen. Die Bemerkung, daß „die Eule der Minerva erst mit einbrechender Dämmerung ihren Flug beginnt", von Hegel bekanntlich auf das Verhältniß der Theorie zur Praxis überhaupt bezogen, kann mit ganz gleichem Rechte auch innerhalb des theoretischen Thuns selbst auf das Verhältniß des Begriffs, des Bewußtseins der wissenschaftlichen Methode zur Praxis dieser Methode bezogen werden. Auch der ächten wissenschaftlichen Methode bleibt es nicht erlassen, sich durch die Ausübung im gegenständlichen Bereich zum Bewußtsein ihrer selbst langsam und allmählig heraufzuarbeiten. Auch sie muß sich, und zwar in sehr umfassender Weise, in thatsächlichen, gegenständlichen Erfolgen durchgebildet und bewährt haben, bevor es möglich wird, über ihren Begriff eine Rechenschaft zu geben, die wirklich ihr Wesen erschöpft und ihre Eigenthümlichkeit zum Gegenstand einer wissenschaftlichen Erkenntniß macht. Kann ja doch solche Erkenntniß, wenn der Begriff der Methode sich nicht auf die schreiendste Weise selbst Lügen strafen soll, ihrerseits nur auf methodischem Wege, nur durch Ausübung der Methode gewonnen werden. Was kann klarer sein, als daß auch hier die Sache selbst ihrem wissenschaftlichen Begriffe vorangehen muß, und daß es ein unberechtigter Schluß sein würde, wenn man aus dem Nochnichtvorhandensein einer wissenschaftlich genügenden Darlegung

und Deduction des methodologischen Princips die Unmöglichkeit folgern wollte, daß ein solches Princip überhaupt schon gefunden sein könne.

In dieser Ueberzeugung nun, erstens, daß bei'm gegenwärtigen Zustande der Philosophie das Bestreben an der Zeit ist, über den eigentlichen Gewinn uns Rechenschaft zu geben, der wir von dem „neuesten Systeme", von welchem die Zeit sich, nach der einen, wie nach der andern Richtung, zu emancipiren sucht, gezogen haben, dann aber zweitens, daß, falls dieser Gewinn, wie wir dafür halten, in dem methodologischen Princip des Systemes zu suchen ist, die Anstrengung eher noch darauf gerichtet sein muß, sich dieses Princips in seiner Wahrheit praktisch zu bemächtigen, bevor man über Begriff und Bedeutung desselben Reflexionen anstellt, — in dieser zwiefachen Ueberzeugung gehen wir jetzt daran, uns mit der Arbeit der Methode in Hegel's Sinn an einem Gegenstande zu versuchen, hinsichtlich dessen ihr Urheber selbst an der Möglichkeit, ihm auf diesem Wege beizukommen, verzweifelt zu haben scheint. — Man kennt die feindliche Stellung, welche Hegel seit dem ersten Beginn seiner schriftstellerischen Laufbahn gegen die große Lehre Newton's eingenommen hat, welche, in gewissem Sinne als die Grundlage aller neueren Physik zu gelten, einen gerechten Anspruch hat. Gleich seine Inauguraldissertation *) war gegen diese Lehre gerichtet. Es findet sich bereits dort die Behauptung, die Hegel auch nachher zu öfteren Malen wiederholt hat, daß das Newtonische Gesetz der Schwere nichts anderes sei, als eine bloße Abstraction, und zwar eine lediglich formale, keiner Realität, keiner realen Kraft oder Kraftwirkung entsprechende, aus den von Kepler entdeckten Bewegungsgesetzen der Himmelskörper. Nur diese Gesetze, meint Hegel, enthalten eine objective, in der Natur selbst begründete und auf eine erhabene Denknothwendigkeit sich zurückführende Wahrheit; der Ruhm ihrer Entdeckung (— doch immer höchstens nur ein Theil dieses Ruhmes! —) sei ungerechter Weise auf Newton übertragen worden. Die weiteren Erklä-

*) De Orbitis Planetarum. Abgedruckt im 16ten Bande der Gesammtausgabe von Hegel's Werken.

rungen nun, welche er in dem ausführlichen, diesem Gegenstande gewidmeten Abschnitt seiner Naturphilosophie *) gegeben hat, sind zwar sehr schwankend, unklar, und zum Theil verworren; indeß läßt sich doch immer so viel aus ihnen abnehmen, daß Hegel eine Schwerkraft als gegenseitige Anziehung der Körper eigentlich gar nicht gelten lassen will, sondern dagegen nur den „unselbstständigen Körpern" ein „Streben nach dem Mittelpunkte" zuschreibt, welchen (nämlich den Mittelpunkt) sie außer sich, in den relativ oder absolut selbstständigen Körpern (den Himmelskörpern) haben sollen. Das Phänomen dieses Strebens ist ihm die Bewegung des Falls; aber er weigert sich, unter eben diese Kategorie, mit der Newtonischen Physik, auch das centripetale Moment in die Bewegung der Himmelskörper zu bringen. Er tadelt überhaupt die Abtrennung dieses Momentes von dem centrifugalen, und lehrt also, statt der zusammengesetzten Bewegung, in welcher die Schwerkraft den einen Factor ausmacht, eine schlechthin einfache und aus Einem Grunde sich herschreibende Bewegung der Himmelskörper denken, einen, nach ihm, absoluten Mechanismus, in welchem auch die gegenseitige Entfernung dieser Körper, zwar wohl in anderer, aber doch nicht in der Weise in Betrachtung kommen soll, daß sie, nach Maaßgabe des Newtonischen Gesetzes, für die centripetale Bewegung, abgesondert von der centrifugalen, die quantitative Bestimmung enthielte. Kurz, er spricht auch in diesem Zusammenhange der von Newton für das Wirkungsgesetz der Schwerkraft aufgestellten Formel alle empirische Wahrheit sowohl, als auch alle Denknothwendigkeit ab; nur als das Ergebniß der Verstandeswillkühr in der Zerlegung der Keplerischen Formeln will er sie gelten lassen. — Auch bei der Lehre vom Licht **) sehen wir ihn an dem, in der empirischen Natur doch mit so unwiederstehlicher Evidenz hervortretenden Gesetze des umgekehrten quadratischen Verhältnisses der Entfernungen nicht nur mit Still-

*) Encyklopädie der philosophischen Wissenschaften, §. 262. 267—270. Werke, Bd. VII, Abth. I, S. 67—71. 85—124.

**) Encyklopädie §. 275—278. Werke a. a. O. S. 129—148.

schweigen vorübergehen, sondern seine ganze Behandlungsweise dieser Materie, — im Grunde nur eine ziemlich abstrus gehaltene Ausführung des Satzes, daß das Licht das „abstracte Selbst der Materie", und demzufolge „reine Identität mit sich", „Einheit der Reflexion-in-sich" sei, scheint die Anerkennung jenes, oder überhaupt irgend eines quantitativen Verhältnisses nicht einmal zulassen zu wollen.

Es ist nicht unsere Absicht, auf eine umständliche Kritik dessen einzugehen, was Hegel an die Stelle der von ihm verschmähten mathematisch-physikalischen Begriffsbestimmungen zu setzen versucht hat. Ref. hat bereits an einem andern Orte *) auf die seltsame Verirrung aufmerksam gemacht, welche den großen Denker auf so wunderliche Philosopheme hat bringen können, wie seine vermeintlichen Erklärungen der Galileischen und Keplerischen Gesetze in der That enthalten. Wie dergleichen Einfälle in einem Geiste, wie Hegel, auch nur möglich waren, würde schwer zu erklären sein, wenn man nicht wüßte, welcher Gewaltsamkeiten jener hartnäckige Apriorismus des Denkens, der, wie sehr auch Hegel selbst mit Worten dagegen protestiren mochte, doch ein für allemal den Grundzug seines Philosophirens ausmacht, fähig ist, wenn er in einem Gebiete, welches nicht in Wahrheit das seinige ist, sich um jeden Preis behaupten will. Denn offenbar nur das Bestreben, die Gesetze des Falls und des Planetenumlaufes als ein unmittelbares und directes Ergebniß der dialektischen Denkbewegung, nicht als eine blos mittelbar an sie, unter Hinzunahme empirischer Voraussetzungen geknüpfte Folgerung, erscheinen zu lassen, und so eine (um an den neuerlich von Schelling gebrauchten, bezeichnenden Ausdruck zu erinnern) nicht blos über das quid ihrer begrifflichen Beschaffenheit, sondern auch über das quod ihrer realen Erscheinung als wirkliche Thatsachen sich erstreckende Denknothwendigkeit ihnen zu vindiciren, — nur dieses von Grund aus mißverstandene Bestreben spiegelt sich in dem abentheuerlichen Unternehmen, diese Gesetze auf directem Wege aus der abstracten Eigenthüm-

*) Berliner Jahrbücher, 1843, August, S. 184 f.

lichkeit des Raum= und Zeitbegriffs (von denen jener als das Quadrat des letztern gelten soll!) hervorgehen zu lassen. Es wäre eine verschwendete Mühe, die man auf eine Widerlegung dieser müßigen, nicht einmal geistreich zu nennenden Gedankenspiele verwenden wollte. Ernsthaften Naturbetrachtern haben dieselben kaum auch nur ein Lächeln abgewonnen, und selbst für nachsprechende Schüler konnten sie höchstens ein Gegenstand gedankenlosen Anstaunens sein. Näher liegt die Besorgniß, daß sie Manchen gegen alle und jede Anwendung einer speculativen Dialektik der Art, wie im Allgemeinen die Hegel'sche ist, zum Verständniß der Naturgesetze ein Argument werden abzugeben scheinen. Davon nehmen wir die Veranlassung, unserseits in anderer Weise, als Hegel es gethan, an eben diesem Gegenstande die eindringende Kraft der dialektischen Methode zu erproben, und der rechten Weise, wie sie auf diesem Gebiete gehandhabt sein will, nachzuspüren.

Es ist eine durch die gesammte Entwicklung der philosophischen Naturbetrachtung seit Kant herbeigeführte Einsicht, welcher sich auch Hegel nicht hat entziehen können: daß die Schwere nicht etwa nur als eine zufällige Eigenschaft oder Kraft den Körpern anhängt, sondern daß sie ganz eigentlich das Wesen, die Substanz der Körperlichkeit ausmacht, sofern nämlich die materielle Körperlichkeit nur als solche, nur im Allgemeinen in Betrachtung gezogen wird *). In dieser Einsicht ist die allgemeine Vorbedingung gegeben zu einer speculativ=dialektischen Begründung des Gesetzes der Schwere. Aber schon diese Vorbedingung, so wenig sie, wie gesagt, bei Hegel überhaupt vermißt wird, kommt doch bei ihm nicht zu ihrem eigentlichen Rechte, zu dem Rechte, welches sie gerade in Folge der eigenthümlichen Gestalt, welche durch Hegel die Probleme der Metaphysik erhalten haben, in Anspruch nehmen darf. Was es bedeuten will, wenn in den Begriff der Schwere

*) Auf treffende Weise spricht Hegel diese Einsicht unter anderm aus in seiner Rechtsphilosophie, wo er, was die Schwere für den Körper ist, mit dem, was der Wille für den Geist ist, in Parallele stellt. Werke, Bd. VIII. S. 34.

das Wesen oder der allgemeine Begriff der körperlichen Materie gesetzt wird, das kann nur dann vollständig zu Tage kommen, wenn die Materie nicht als etwas Gegebenes aufgenommen wird, und die begriffliche Erklärung sich an ihr als einem Gegebenen versucht, sondern wenn das Problem vielmehr so gestellt ist, durch reine Denkentwicklung den Begriff des Seienden und Wirklichen entweder überhaupt, oder innerhalb einer gewissen, bereits umschriebenen Sphäre (im gegenwärtigen Falle kann der Begriff des Raumes als eine solche gelten) aufzufinden. In dieser Weise hat bereits Kant eine „Construction", wie er es nannte, der Materie versucht. Daß die Materie aus den Kräften des Anziehens und Abstoßens bestehe, findet er nicht auf dem Wege einer Zergliederung des gegebenen Begriffs der körperlichen Materie, sondern er findet es, indem er, unter der doppelten Voraussetzung, einerseits des Raumbegriffs, anderseits der Kategorieen, welche bekanntlich nach ihm für den menschlichen Verstand ein Sein überhaupt, unabhängig von den Anschauungsformen des Raums und der Zeit, wiewohl a priori auf sie bezogen, bezeichnen sollen, die Frage aufwirft, was es heiße, im Raume sein, oder was dazu gehöre, wenn von einem Dinge gesagt werden soll, daß es den Raum erfülle. Durch Hegel ist diese Methode, welche Kant die constructive nannte, er selbst die begreifende, oder auch die Selbstbewegung des Begriffs zu nennen vorzieht, auf der einen Seite zwar, nämlich was das Allgemeine oder den Grundgedanken betrifft, sehr bedeutend vervollkommnet worden, nach der andern Seite aber hat ihre Anwendung gerade auf die Begriffe, auf die es uns hier ankommt, einen Charakter erhalten, der sie zu etwas sehr Unsicherem, Unklarem und Zweideutigem macht. Die Schuld dieses Charakters trägt der Umstand, daß Hegel an der Stelle, wo er die Philosophie der Natur, und mit ihr, gleich als ihre erste und einfachste Aufgabe, die Entwicklung des Begriffs der Materie beginnt, die Frage, was Sein, was Wahrheit und Wirklichkeit überhaupt heißen oder worin sie bestehen, schon vollständig beantwortet hinter sich liegen hat. Bereits die „Logik" nämlich ist nach ihm die wissen=

schaftliche Beantwortung dieser Frage; die „absolute Idee" der Logik stellt sich ihm als die Summe oder der kurz zusammengefaßte Ausdruck dieser Beantwortung dar. Die „Philosophie der Natur" kann also eben jene Probleme von ihrer Vorgängerin im Systeme nur als bereits gelöste oder beantwortete überkommen, von denen wir, nach der Gestalt wenigstens, welche diese Untersuchung bei Kant gewonnen hatte, anzunehmen befugt waren, daß sie durch die Entwicklungen der philosophischen Naturwissenschaft erst gelöst, oder daß sie, mit den eigenthümlichen Problemen der letztern verbunden und bereichert, einer gemeinschaftlichen Lösung entgegengeführt werden sollen. — Solchen, denen es nur um eine formale Lösung, um einen scholastischen Wort- und Formelkram zu thun ist, kann freilich nicht verwehrt werden, in dieser Wendung, welche der philosophischen Naturwissenschaft ihr Geschäft so sehr erleichtert, einen offenbaren Gewinn für sie zu erblicken. Die Zweideutigkeit dieses vermeintlichen Gewinns wird Jedem einleuchten, der auch nur den Sinn, in welchem von Kant die Aufgabe einer Construction der Materie entworfen worden ist, sich zum deutlichen Bewußtsein bringt.

Soll nämlich die Frage nach der Bedeutung des Seins-im-Raume oder des Raumerfüllens, — soll diese Frage, sie, deren Beantwortung, wie wir vorläufig erkannt haben, durch den Begriff der Schwere und ihres Gesetzes hindurch zu dem Begriffe der körperlichen Materie führen, und hiemit die wesentliche Einheit beider Begriffe erweisen wird, — einen richtigen Sinn haben, und soll auf sie eine speculativ-begründete Antwort möglich sein: so darf sie nicht als eine willkührlich aufgeworfene, oder zu dem höhern speculativen Probleme von der Bedeutung des Seins und der Wahrheit überhaupt von Außen herzugebrachte erscheinen, sondern sie muß sich als ein inwohnendes Moment in diesem Probleme selbst erweisen. Das heißt offenbar nichts anders, als: der eigene Gang der Entwickelung dieses Problems muß darauf geführt haben, den Raum als eine innere, wenn auch fürerst noch formal bleibende, Bestimmung jenes Seins zu fassen, welches den Inhalt des Problemes ausmacht, und in

Folge dieser Fassung des Raumbegriffs die Frage aufzuwerfen, wie das Sein es anfange, dieser Form zu genügen, und sich als Seiendes eben dadurch zu setzen, daß es sich als ihren Inhalt setzt? Wird diese Gestaltung des speculativen Grundproblemes versäumt, so kann, streng genommen, die Frage nach dem Wesen der raumerfüllenden Materie nur ein empirisches, aber kein speculatives Interesse haben; denn sie steht dann außer Zusammenhang mit dem Einen und Allgemeinen, welches allem Besonderen den speculativen Charakter und Bedeutung giebt. Bei Hegel nun ist sie in der That versäumt; denn es giebt dort einen fertigen Begriff des Seins und der Wahrheit, ehe noch von Raum und Raumerfüllendem die Rede ist, einen solchen mithin, zu dessen vollständiger Setzung es weder des Raumes, noch des Raumerfüllenden bedarf. Der Begriff des Raumes, und mit ihm zugleich jener der Zeit, wird zu dieser für sich fertigen Wahrheit von Außen hinzugebracht; und wenn dann auch von diesen beiden Begriffen ein neuer Verlauf der dialektischen Entwickelung beginnt (— woher, oder durch Kraft welches Princips? darüber ist Hegel die wissenschaftlich motivirte Antwort schuldig geblieben): so kann diese Dialektik doch nicht mehr die Bedeutung der rein logischen oder metaphysischen haben, die Bedeutung, die Genesis der absoluten Wahrheit im reinen Gedanken zu enthüllen. Daher eben der unentschiedene Charakter und der abstruse Formalismus der naturphilosophischen, nur scheinbar dialektisch abgeleiteten, in Wahrheit aber aus der Erfahrung entnommenen und nur äußerlich in das Gewand der Dialektik eingekleideten Begriffsbestimmungen. Auch der Begriff der Schwere wird, — aber nur in der unbestimmten Allgemeinheit, in welcher dort allein Notiz von ihm genommen wird; zur Entwicklung, ja zur bloßen Anerkennung des Gesetzes der Schwere kommt es, wie schon bemerkt, gar nicht, — er wird, um der Form zu genügen, in das Schema einer angeblich dialektischen Trias, die zu ihren zwei ersten Gliedern die Begriffe der Repulsion und Attraction, zum dritten ihn selbst haben soll *), und so der weiteren Entwicklung des Begriffs

*) Hegel's Naturphilosophie a. a. O. S. 68.

der Materie zum Grund gelegt. Aber kein unbefangener Leser wird an dieses Schema klar und unzweideutig, wie es sein müßte, wenn der Bedeutung der wahren Dialektik genügt sein sollte, den Sinn geknüpft finden, daß die Glieder dieser Trias eben so viele Stufen in der Beantwortung der Frage bezeichnen: was heißt, im Raume sein, oder was heißt, sein, dasein überhaupt, nachdem als nothwendige, über alles Sein sich erstreckende Formbestimmung dieses Seins der Raum erkannt ist? — Ref. kann sich begnügen, in der Kürze daran zu erinnern, wie von ihm selbst die hier gerügte Stellung der Prämissen für die in Rede stehende Aufgabe, durch Aufnahme des Raumbegriffs in die Metaphysik, durch Ableitung desselben auf dem Wege einer streng metaphysischen (ontologischen) Dialektik berichtigt wird *). Vielleicht, daß Manchen, denen an sich selbst der Sinn und Zweck dieser veränderten Sellung des Raumbegriffes noch nicht deutlich geworden war, eben dann ein Licht darüber aufgehen mag, wenn sie dieselbe in dem hier angeregten Zusammenhang in Betrachtung ziehen wollen. Denn die Frage nach dem Wesen der Materie, um die es sich uns, wiewohl zunächst nur nach einer ihrer Seiten, im Gegenwärtigen handelt, pflegt den speculativen Interessen der Meisten viel näher zu liegen und sie zu einer ernsten Erwägung geneigter zu finden, als das abstractere Problem der Ableitung des Raumbegriffs, welches von nicht Wenigen nur als eine unnütze Spitzfindigkeit angesehen wird. Nun aber ist es, für diejenigen wenigstens, welche die Bedeutung der metaphysischen Dialektik im Allgemeinen begriffen haben, nicht schwer, einzusehen, daß nur dann zu einem speculativen Problem in jenem höhern Sinne, nach welchem alle solche Probleme sich als Glieder eines Gesammtproblemes darstellen, — jenes Problemes, welches kein anderes als die Idee der philosophischen Wahrheit selbst ist, — die Materie nur dann werden kann, wenn ihre formale Vorbedingung, — dieß aber ist, wie Alle zugestehen, der Raumbegriff, — auf irgend eine

*) Vergl. die Abhandlung über die metaphysische Begründung des Raumbegriffs, im achten Bande dieser Zeitschrift, S. 25 ff.

Weise in dieses Gesammtproblem aufgenommen ist. Auch bei Kant ruht, wie bekannt, die Deduction der Materie durchaus auf der ihm eigenthümlichen Fassung des Raumbegriffs als einer nothwendigen Form der Anschauung; und jede nachfolgende Philosophie wird in der Erkenntniß der Materie nur in dem Maaße über die Kantische hinausschreiten, in welchem es, eine genügendere Erklärung des Raumes zu geben, ihr gelingen kann.

Wir gehen also bei dem jetzt zu unternehmenden Versuche, das Gesetz der Schwere durch methodische Dialektik als inwohnendes, denknothwendiges Moment des Begriffs der Materie aufzuzeigen, — wir gehen dabei von folgender Voraussetzung aus, die wir hier nicht weiter ausdrücklich erweisen können. Es giebt eine Stelle in dem systematischen Gange dieser, schlechthin a priori und ohne alle Hinzunahme eines empirisch Gegebenen zu vollziehenden Dialektik, es giebt eine Stelle, wo, als die absolute Form für die reine Bejahung des Seins (in ganz gleicher Weise, wie, nach Hegel's unsterblicher Entdeckung, an dem Anfange dieses Entwicklungsganges die vollendete Abstraction, die eben durch dieses Wort Sein ausgedrückt wird) der Raum erscheint, der Raum in der von seinem Begriff unzertrennlichen Unendlichkeit seiner drei Dimensionen, in seiner unendlichen Theilbarkeit, aber auch in seiner unendlichen Leere, d. h. in der absoluten Negativität, in welche auch sein Begriff dialektisch umschlägt, ganz eben so, wie der Begriff des reinen Sein in den des reinen Nicht oder Nichts. Durch den Widerspruch, welcher darin liegt, daß einerseits der Raumbegriff in der specifischen Eigenthümlichkeit, wie die Metaphysik ihn erkennen lehrt, in der Dreiheit seiner Dimensionen, und hiermit als doppelt mit sich selbst multiplicirte, zum Kubus ihrer selbst gesteigerte Unendlichkeit, und als Princip zugleich der qualitativen Unendlichkeit einer geometrischen Formen- oder Gestaltenwelt, sich als absolute Bejahung nicht etwa nur eines Seins, sondern des Seins schlechthin, des Absoluten als solchen darstellt, und anderseits doch diese Bejahung, eben vermöge des Prädicats der absoluten Leere, welche von dieser räumlichen Unendlichkeit nicht abgehalten werden kann, in eine

eben so absolute Verneinung umschlägt, — durch diesen, im eigentlichsten und wahrhaftesten Wortsinne, — in einem Sinne, der auf das Genaueste mit allen den Partieen auch der Hegel'schen Dialektik zusammentrifft, in denen die dialektische Bewegung nicht blos äußerliche Form oder Schema bleibt, — dialektischen Widerspruch, werden wir genöthigt, einen Begriff aufzusuchen, welcher sich zu dem Begriffe des Raumes und seiner dialektischen Selbstnegation, also dem Begriffe des Leeren, entsprechend verhalten muß, wie am Beginne der metaphysischen Dialektik das Dasein zum reinen Sein und dem reinen Nichts. — Dieß, klar und einfach ausgedrückt, der Zusammenhang, in welchem uns von metaphysischer, das heißt, von speculativer Seite (denn jede andere Fassung dieses Problems, wenn anders das Problem dann noch ein Problem genannt werden kann, ist eben, wie vorhin gezeigt, keine speculative) das Problem der Materie zuerst entgegentritt. Man muß es wagen lernen, an dieser Stelle ganz Materialist zu sein, das heißt, in dem Begriffe des dem Sein des Raumes entsprechenden Daseins, des Raumerfüllenden, das Seiende schlechthin, das wahrhaft Seiende oder Absolute aufzusuchen. Wer es nicht erträgt, in diesem Sinne auf das Princip des Materialismus einzugehen, der wird auch nicht wahrhaft über dieses Princip hinauskommen, oder dasselbe zu überwinden vermögen.

Was also heißt: im Raume sein, oder genauer: was heißt in dem Sinne sein, in welchem der Raum eben nicht ist, und doch zugleich das positive Moment, welches den Raumbegriff an sich, und abgesehen von seiner Leere, zu einer Bejahung macht, nicht aufgeben, nicht verloren gehen lassen, sondern vielmehr eben dieses Moment, und damit den Raum selbst aus der Negativität wieder herstellen, in welche das Bewußtsein seiner Leere ihn versinken ließ? — Es ist klar, daß diese Gestaltung der Frage nach dem Wesen der Materie wenigstens dunkel denjenigen vorgeschwebt haben muß, welche zuerst solches Wesen als ein den Raum Erfüllendes bezeichnet haben. Wenn nämlich bei diesem Ausdruck die Vorstellung des Raumes als eines lee-

ren Gefäßes zum Grunde liegt, welches durch einen irgendwie hineingebrachten Inhalt angefüllt werden soll: so mußte man, eben um den Raum als ein solches Gefäß denken zu können, die positiven Momente seiner Formbestimmung als etwas an sich selbst Seinbejahendes aufgefaßt haben, als eine Bejahung, die freilich so lange einer Verneinung gleich gilt, so lange das Gefäß leer bleibt, eben durch dessen Erfüllung aber als Bejahung gesetzt oder wieder hergestellt wird. Man weiß indeß, in welch gedankenloser Weise die gemeine Reflexion auch der physikalischen Empiriker hier eben nur bei dieser, in ihrem Ursprung doch mit einer sinnlichen Bildlichkeit behafteten Vorstellung der Erfüllung eines leeren Gefäßes stehen geblieben ist. War doch selbst unter den speculativen Philosophen eigentlich Kant der erste, der mit klarem, entschiedenem Ernst die hier von uns aufgeworfene Frage sich vorgelegt und eine wissenschaftliche Antwort darauf zu geben versucht hat. Durch ihn ist diese Beantwortung, und ist mit ihr das Problem der Materie auf den Standpunkt der speculativen Dynamik erhoben worden, welchen die Naturwissenschaft, ohne sich der äußersten Gedankenlosigkeit schuldig zu machen, nicht mehr verlassen kann. (Dem empirischen Physiker freilich und noch mehr Chemiker gilt solcher Tadel als ein Lob; jetzt zumal, seit die glänzenden Entdeckungen der Stöchiometrie, in denen doch nur ein schon nach dieser Seite präoccupirter Verstand eine Bestätigung des Atomismus zu erblicken wähnen kann, ihn aus der Noth seiner Gedankenlosigkeit eine Tugend zu machen gelehrt haben!) Auch Kant hat sich auf seinem Wege dazu veranlaßt gefunden, das Newtonische Gesetz, als nothwendige, a priori gegebene Bestimmung für die ursprüngliche Anziehungskraft der Materie, sogleich in seine dynamische Construction derselben aufzunehmen *). Worin unsere nachfolgende Entwicklung von der Kantischen abweicht, und worin sie mit ihr zusammentrifft, wird man bei Vergleichung beider leicht entdecken können.

---

*) Metaphysische Anfangsgründe der Naturwissenschaft, 2tes Hauptstück, Lehrsatz 8, Anmerk. 1.

Also noch einmal: das Sein, welches wir suchen, das Sein der raumerfüllenden Materie ist uns an der Stelle der ontologischen Dialektik, an welcher es überhaupt erst gesucht werden kann, vorläufig bezeichnet als ein Solches, welches an die Stelle desjenigen Daseins eintreten soll, das unmittelbar durch den Raumbegriff bezeichnet wird, — an die Stelle des Leeren *). Wenn die Materie sein soll, so muß der Raum, den sie erfüllen soll, eben so sehr nicht sein, als sein. Nicht sein, denn wenn er wäre, so wäre für die Materie kein Platz da, den sie erfüllen könnte; sein, denn wenn er nicht wäre, so hätte der Begriff der Materie, der nur durch die Beziehung auf den Raumbegriff Etwas ist, und das ist, was er ist, überhaupt keine Bedeutung. Eben dieß also, das Sein zugleich und Nichtsein des Raumes, das Sein dieses Nihil, cujus tamen *non*nulla sunt praedicata **), welcher durch die Materie erfüllt werden soll, ist der dialektische Widerspruch, der in dem Begriffe der Materie seine Lösung er-

*) Wer, auch nach dem bereits Gesagten, noch Anstoß nehmen sollte an dieser Wendung, durch welche der Raumbegriff in seiner Unmittelbarkeit zu einer Form der Bejahung für Sein oder Seiendes schlechthin gemacht wird: der erinnere sich, um sich zu überzeugen, daß diese Form in der Geschichte der Philosophie wirklich schon da gewesen ist, an den Begriff, den die Cartesische Schule von dem, was sie ausgedehnte Substanz nannte, aufzustellen pflegte, und an den schlagenden Ausspruch Leibnitzens darüber: die Cartesianer nennen genau dasselbe Materie, was er, (Leibnitz) das Leere oder den leeren Raum nennen würde. — Wenn man sich erst einmal wieder daran gewöhnt haben wird, den Raum, wie er in der frühern Philosophie wirklich gefaßt ward, als Kategorie zu fassen, so wird diese Wendung Niemanden mehr als eine befremdende erscheinen. Sie erscheint uns nur so, weil wir, seit Kant, gewohnt sind, den Raum als Gegenstand einer „Anschauung", bezeichnet zu finden, nicht, wie er es doch in Wahrheit ist, als Denk- oder Verstandesbegriff, gleich den übrigen Kategorieen.

**) Bekanntlich ward z. B. von Cartesius dem leeren Raume das Sein eben darum abgesprochen: quia nullius nulla sunt praedicata.

wartet. Wie aber könnte er solche Lösung finden, wenn nicht in einer ausdrücklichen Negation jenes Seins, welches unmittelbar Eins mit seinem Nichtsein, jenes Scheindaseins, welches, indem es sich selbst bejaht, eben dadurch die Realität, die es bejahen will, verneint, und damit der daseiende, objectiv vorhandene dialektische Widerspruch selbst ist? Die Materie, so werden wir vorläufig von ihr sagen dürfen, — vorläufig, denn ihr Begriff ist uns eben noch kein gegebener, er wird von uns erst noch gesucht, — die Materie ist nur, wiefern der leere Raum ausdrücklich durch sie verneint, ausdrücklich als das, was er an sich ist, als nichtseiender, gesetzt wird. Und zwar werden wir dieß nicht etwa in dem blos formalen Sinne sagen, als meinten wir, die Materie, gleichviel welches übrigens ihre thatsächliche Beziehung auf den leeren Raum sei oder ob es überhaupt eine solche Beziehung gebe, die Materie, auch wenn sie in der That, wie es sich der Atomismus vorstellt, nur in einem trägen Dasein, ohne inwohnende Thätigkeit, oder nur durch die beiläufige Zugabe von „Kräften" zur Thätigkeit befähigt, bestehen sollte, verneine den leeren Raum; sie verneine ihn eben dadurch, daß sie ihn aus einem leeren zu einem erfüllten mache. Sprächen wir so, so würden wir hiedurch ein übles Beispiel jenes sich im Hohlen und Leeren umhertreibenden dialektischen Formalismus geben, über den sich bereits der platonische Sokrates als über eine Unart „junger Leute" beklagt, die in unreifem Alter mit einer Sache Scherz treiben, deren Ernste sie nicht gewachsen sind. Es kann vielmehr jene Verneinung, wenn sie wahrhaft begriffen werden soll, nur als ein Thun begriffen werden, welches eben gar nichts Anderes ist (— am wenigsten ein dunkles Ansich, ein als träges, ruhendes Dasein oder etwas Vorausgesetztes), — als eben nur die reine, negative Beziehung auf das durch sie Verneinte. Die Verneinung also, indem sie verneint, setzt nothwendig zugleich das Verneinte als ein Seiendes voraus, und läßt es als Factor, als Coefficient in das aus ihrer Thätigkeit hervorgehende Product eingehen. Was aber ist jene thatsächliche Verneinung des Raumes, welche, wie wir hier sehen, nur als eine objective Beziehung auf den lee-

ren Raum als auf ein Vorhandenes, das aber durch diese Beziehung als nicht seiend, als unreal gesetzt werden soll, verstanden werden kann? Was sonst, als, Aufhebung des Positiven, welches, so lange der leere Raum als seiend gilt, sein Dasein bezeichnet, d. h. den Raum von dem, was nicht Raum ist, unterscheidet? Dieses Positive aber ist bei'm Raume das in dreifacher Potenz oder Dimension gesetzte Moment des Quantitativen, der quantitativen Unendlichkeit. Will man es in Bezug auf wirkliche Dinge im Raume eben als ein Positives bezeichnen, als ein Etwas, das in gewisser Beziehung (— nämlich, wie die Stellung des Raumes zu den den Raum erfüllenden Dingen es mit sich bringt, nur durch seinen Gegensatz, also nur auf negative Weise) eine Macht, eine Gewalt über die Dinge ausübt, so nennt man es Entfernung. Die Kraft also, welche durch thätige Verneinung des leeren Raumes den Raum erfüllen, und ein Dasein im Raume, eine Materie, begründen soll, diese Kraft wird vor Allem gegen jenes sonderbare Mittelding von Etwas und Nichts, von Macht und Unmacht, die Entfernung, gekehrt sein müssen.

Es ist nun gar nicht schwer, zu sehen, wie durch diese Betrachtung der Begriff gewonnen ist, welcher recht eigentlich den Stein des Anstoßes der älteren, mechanischen, den Grund- und Eckstein der modernen dynamischen Physik und Metaphysik abgegeben hat: der Begriff eines Wirkens der materiellen Grundkraft in die räumliche Ferne. Man weiß, wie die ältere Physik, selbst die eines Leibnitz. diesen Begriff noch lange, nachdem die physikalische Empirie ihn durch die bündigsten Schlüsse aus unläugbaren Thatsachen gefolgert hatte, als einen gänzlich unstatthaften und unmöglichen zu verwerfen fortfuhr, und welch einen kühnen Schritt Kant zu thun das Bewußtsein hegen durfte, als er den ersten Versuch wagte, ihn auch den Metaphysikern annehmlich zu machen *). Was ihn als einen so undenkbaren

*) In der, zur Beantwortung einer von der Berliner Akademie gestellten Preisfrage im Jahr 1763 abgefaßten kleinen Schrift: Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsätze der natürlichen Theologie und der Moral.

hatte erscheinen lassen, das war eben die Gewohnheit, den Raumbegriff als ein bloßes, an sich gehaltloses Abstractum von Eigenschaften oder Verhältnißbestimmungen zu denken, welche der körperlichen oder ausgedehnten Substanz an sich selbst zukommen sollen. Die räumliche Nähe oder Berührung selbst sollte nichts anderes sein, als die Vorstellung von der Wechselwirkung der Körper auf einander, in ein Schema für die sinnliche Anschauung gekleidet; das Zugeständniß der Möglichkeit einer Wirkung in die Ferne wäre hienach offenbar eine contradictio in adjecto gewesen. Kant stellte diesem Vorurtheile der Cartesischen und Leibnitz-Wolffischen Schule seine Theorie von Raum und Zeit als a priori dem Geiste inwohnenden Anschauungsformen entgegen. Dadurch ward der Begriff des Raumes von dem Begriffe der materiellen Substanz im Raume (welche nach Kant bekanntlich jederzeit etwas a posteriori Gegebenes, nie etwas Apriorisches ist) abgelöst, und ein freies Verhältniß der letzteren zum Raume möglich gemacht, d. h. ein solches, in welchem die inwohnenden Bestimmungen des Raumbegriffs nicht unmittelbar, sondern nur mittelbar als die eigenen Bestimmungen der raumerfüllenden Substanz erscheinen. In seinen metaphysischen Anfangsgründen der Naturwissenschaft säumte der genannte Philosoph nicht, von diesem Gewinn seiner metaphysischen Prämissen die Anwendung zu machen, auf die es in jener Theorie selbst, die zwar noch ohne die Anwendung hervortrat, schon deutlich abgesehen war. Das Wirken in die Ferne ist bekanntlich bei ihm Attribut der einen seiner zwei materiellen Grundkräfte, der Attraction oder Anziehungskraft. Dem gegenüber hat sich uns im Gegenwärtigen dieser Begriff des Wirkens in die räumliche Ferne ergeben, noch ganz unabhängig von jener Scheidung der Kraft, welche aller Materie zum Grunde liegt, in eine Duplicität von Kräften. Sie hat sich ergeben als Attribut dieser Kraft schlechthin, nicht einer der mehreren Kräfte, in welche sich möglicherweise die eine Grundkraft zerspalten kann. Alles Sein im Raume ist Wirken in die Ferne, aus dem Grunde, weil alles solche Sein, um seinem Begriffe zu entsprechen, das positive Dasein des Raumes thätig verneinen muß, das Positive aber,

wodurch sich der Raum den Dingen, welche, als seiende und wirkliche, an seine Stelle treten wollen, entgegenstellt, nichts anderes, als eben die reine Quantität der Ausdehnung, die Entfernung, ist. — Daß nämlich Verneinen dieser Form und Wirken in die Ferne, gleichbedeutende Begriffe sind: dieß erhellt leicht aus folgender Betrachtung. Dem Raumbegriffe gegenüber, dessen Sein sich als das leere und mithin nichtige erwiesen hat, wird dasjenige Sein, welches in der Ordnung der ontologischen Kategorieen an seine Stelle treten soll, also, wie wir es vorläufig nennen können, das Sein der Materie, zunächst als nicht das räumliche bezeichnet werden müssen. Es ist also, wie es zunächst auftritt, noch nicht ein ausgedehntes; es verhält sich, dem Raume gegenüber, bevor es denselben thätig verneint hat, einfach nur als dessen Gegensatz; es ist, was der Raum nicht ist. Dennoch aber auf den Raum bezogen, wie es ja auf ihn bezogen werden muß, wenn es seine Berechtigung zu dieser Stelle, seine Bedeutung an dieser Stelle der metaphysischen Dialektik behaupten will, wird es nur in einer Weise gesetzt sein können, welche innerhalb des Raumbegriffs selbst als die Negativität des Raumes bezeichnet ist, also in der Weise der Punktualität. Die Materie ist zunächst nur in einem einzelnen Punkte des Raumes. Sie ist daselbst noch nicht als das, als was wir sie erst kennen lernen, wenn wir sie als thätig den Raum bezwingende erkennen, als Kraft. Aber sie wird nothwendig zur Kraft, wenn ihr Sein nicht mit dem des Punktes zugleich, als ein eben so leeres und nichtiges, wie das des Raums selbst, — ja, wenn es erlaubt ist, so sich auszudrücken, als ein noch leereres und nichtigeres, da es seine Bedeutung nur von dem Raume, und in Beziehung auf den Raum hat, — verschwinden soll. Als Kraft aber wird sie eben dadurch gesetzt, daß sie als von dem Punkte aus, der sonach nur die Unmittelbarkeit ihres Gesetztseins, also nur den Anfang, nur den Ausgang ihres wirklichen Daseins bezeichnet, die Etnfernungen des Raums verneinend, d. h. sich in diesen Entfernungen ganz eben so, wie in dem Ausgangspunkte, setzend oder ein Dasein gebend, begriffen wird. Dieß aber

ist eben, was wir meinen, wenn wir die Materie als eine Kraft bezeichnen, die in die Ferne wirkt. Wir sagen damit in der Allgemeinheit, in welcher uns allein hier noch dieser Begriff als begründet gelten kann, nichts anderes, als, daß für die Materie, so wie sie uns zunächst als ein in einem bestimmten Punkte des Raumes Gesetztes erscheint, die räumlichen Entfernungen von diesem Punkte ein Nichtiges sind. Wir sagen mit andern Worten, daß die Materie, in jeder gegebenen Entfernung von dem Punkte, in welchem wir sie unmittelbar als seiend setzen, ganz eben so, wie an diesem Punkt selbst, ist, d. h. sich selbst als seiend setzt.

Aber wie? Wenn diese Dialektik sich richtig verhält, ist nicht dadurch etwas ganz Anderes erwiesen, als was wir zu erweisen unternommen haben? Wir wollen zeigen, daß die Kraft der Materie, an einem bestimmten Punkte des Raums als wirkend gesetzt, von diesem Punkte aus in einem bestimmten Verhältnisse, dem bekannten Newtonischen, in die räumliche Ferne wirken werde. Aus dem Vorstehenden aber scheint vielmehr die Nothwendigkeit einer ganz gleichmäßigen Verbreitung der materiellen Grundkraft, sobald dieselbe einmal an einem Punkte gesetzt ist, über die Unendlichkeit des Raumes, zu folgen. Die so verbreitete Kraft oder Materie hätte, so gefaßt, wie dieses Resultat der Betrachtung sie zu bezeichnen scheint, noch keine irgendwie an ihr zu erkennenden Merkmale, wodurch sie von dem leeren Raume unterschieden werden könnte. Es wäre daher durch ihre Setzung eben Nichts gewonnen, und die metaphysische Denkbewegung nach dieser Setzung noch genau an der nämlichen Stelle, wie vor derselben. — Auf diesen Einwurf ist die Antwort einfach folgende. Mit der Nichtigkeit der Entfernung von dem gegebenen Punkte aus, welcher als Sitz der materiellen Kraft gedacht wird, wird nothwendig auch dasjenige als nichtig gesetzt, was jede gegebene Entfernung an sich selbst zu einer ausgedehnten Größe macht. Ist die Kraft in jeder gegebenen Entfernung von dem Punkte ihres Ausgangs ganz eben so, und weder mehr, noch weniger, wie sie an diesem Punkte selbst ist: nun, so darf man dieses Ergebniß nur streng bei'm Worte

nehmen, um zu finden, daß sie an jedem einzelnen Punkte einer gegebenen Entfernung in demselben Verhältnisse minder sein wird, in welchem die Kugelfläche, welche durch jede gegebene Entfernungslinie, um den Punkt des Ausgangs, welcher für sie der Mittelpunkt ist, beschrieben wird, sich vergrößert, also im quadratischen Verhältnisse der Entfernungslinien als solcher. Denn die Kugelflächen sind vor der Kraft, deren Wesen darin besteht, das Positive des Raumes thatsächlich zu verneinen, ganz eben so ein Nichtiges oder Ohnmächtiges, wie die Radien, durch welche sie beschrieben werden. So wenig, wie durch das Wachsen der letzteren die Kraft sich zu einer Verminderung der Intensität ihres Seins bestimmen läßt, eben so wenig kann sie sich durch das Wachsen der ersteren zu einer Erhöhung bestimmen lassen. Eine Erhöhung der Intensität aber, und zwar eine Erhöhung im quadratischen Verhältnisse der Entfernung würde es sein, wenn die Intensität der Kraft an jedem gegebenen Punkte der Entfernung die nämliche bleiben sollte, die sie am Ausgange ist. Denn, wenn wir die Punkte innerhalb jeder einzelnen Kugelfläche, wie sie vor der Kraft es nicht sind, als unterschiedene wollen gelten lassen: so wird die Ausbreitung der Kraft über sie bei gleichbleibender Intensität an den einzelnen Punkten, einer entsprechenden Intensitätserhöhung an dem einen Punkte gleich gelten. Denken wir dieselben aber, zufolge der durch die Kraft gesetzten Negation, in Einem Punkte zusammenfallend, so wird dann nicht das Maaß, in welchem die Kraft an jedem dieser Punkte gesetzt ist, sondern nur dasjenige, in welchem sie an allen zusammen gesetzt ist, für das wahre Maaß ihrer Intensität an dem einen Punkte des Ausgangs gelten können.

Das Gesetz des umgekehrten quadratischen Verhältnisses der Entfernungen, in seinem metaphysischen Grunde erfaßt, wie wir es hier zu fassen suchten, bezieht sich also nicht auf irgend eine besondere, den Körpern zufällig, oder immerhin auch nothwendig, inwohnende Kraft, wie die Newtonische Physik freilich die Kraft der Schwere noch nicht anders zu fassen wußte, und wie auch bei Kant die Attraction, der Repulsion gegenüber, sich als

eine besondere Kraft darstellt. Es ist vielmehr in seiner einfachsten Gestalt nichts anderes, als der reine Begriff der materiellen Kraft oder Kraftwirkung selbst. Es ist solcher Begriff, noch ohne alle Beziehung auf andere Kräfte oder auf eine irgendwie schon vorhandene Körperlichkeit, sondern mit ausschließlicher Beziehung auf das Einzige, was dem Begriffe der Materie nach richtiger Methode als vorausgesetzt gelten kann, auf den Raum. Nicht einmal der Zeitbegriff ist hier in irgend einem Sinne schon herbeizuziehen, wie er auf offnere oder verstecktere Weise von allen emanatistischen Vorstellungen herbeigezogen wird, welche sich auch bei der Schwerkraft nicht anders zu helfen wissen, als wenn sie, ähnlich wie das Licht, die Wärme u. s. w. als ein feines, von dem schweren Körper ausströmendes Fluidum denken. In dem Newtonischen Gesetz, schon wie dasselbe von seinem Urheber, obwohl mit unzureichender Metaphysik, ausgesprochen worden, ist der wichtige Gedanke enthalten, daß jede Materie, auch die geringste und unscheinbarste, durch ihr bloßes Dasein ohne allen Zeitverlauf in die ganze Unendlichkeit des Raumes wirkt. Diesen Gedanken hätte Hegel nur einfach zum Bewußtsein bringen dürfen, um das Ungehörige seiner Zurechtweisungen Newton's gewahr zu werden, über deren subtiler Metaphysik ihm gerade dieser ächt speculative Grundgedanke abhanden gekommen ist. Zu seinem vollen Rechte kommt er allerdings erst dann, wenn man den hier noch ungenauen (wiewohl in dem weiteren Zusammenhange, von welchem sogleich die Rede sein wird, allerdings seinen Platz findenden) Ausdruck: die Kraft wirkt in die Ferne, mit dem zugleich kühneren und einfacheren vertauscht: sie ist, in einer nach quadratischem Verhältniß sich vermindernder Intensität, in allen räumlichen Fernen. Denn in der Vorstellung des Wirkens scheint allerdings schon, mit der Voraussetzung eines Objects, worauf gewirkt werden soll, zugleich auch die Voraussetzung eines Zeitverlaufes eingeschlossen zu sein; hier aber ist weder von dem einen, noch von dem andern, sondern ganz einfach nur von dem Dasein der Kraft in der Unendlichkeit des Raumes die Rede. Auch dieß, daß die Kraft als eine intensive Größe gesetzt wird,

die einer Reihe, und zwar, wegen ihrer Beziehung auf die Unendlichkeit des Raumes, einer unendlichen Reihe von Erhöhungen und Verminderungen fähig ist, auch dieß darf an dieser Stelle nicht als eine so ohne Weiteres herzugebrachte Voraussetzung hingenommen werden. Es ist dieß vielmehr ganz einfach das Ergebniß der negativen Beziehung auf den Raum, die wir als den dialektischen Ort der Entstehung des Begriffs der Materie und der materiellen Kräfte kennen gelernt haben. Der Begriff einer intensiven Größe, den Hegel ohne hinreichende Begründung schon unter den Kategorieen der „Quantität" abgehandelt hat (freilich fand sich in seiner Logik kein angemessener Ort für ihn), entsteht nämlich in Wahrheit, d. h. im Sinne der dialektischen Denkbewegung, eben erst hier. Er entsteht zugleich mit dem dynamischen Begriffe der Materie selbst, und alle Gestalten der Wirklichkeit, auf welche dieser Begriff sonst noch Anwendung leidet, werden sich auf die Materie zurückführen oder eine materielle Grundlage sich in ihnen nachweisen lassen. Denn intensive Größe ist nicht ohne ausdrücklichen Gegensatz, nicht ohne ausdrückliche dialektische Negation der extensiven Größe, die extensive Größe aber ist eben nichts anderes, als der Raum oder die räumliche Ausdehnung. — So durch die Folgerichtigkeit der immanenten dialektischen Entstehung dieses Begriffs in den Begriff der Materie aufgenommen, dient der Begriff der intensiven Größe nun auch dazu, eine weitere Voraussetzung dieser gesammten Deduction verständlich zu machen, die keineswegs, wie Manche meinen werden, von vorn herein verständlich ist. Es bedarf nämlich, genau genommen, noch einer Erklärung, wie die materielle Grundkraft, trotz der nothwendig von ihr zu prädicirenden Unendlichkeit, vermöge deren sie, an jedem beliebigen Punkte des Raumes gesetzt, sich dennoch über den ganzen Raum erstreckt, nichts destoweniger an verschiedenen Punkten zugleich, gleichviel, ob in gleichen oder in verschiedenen Maaßen, ihren Sitz haben, und von dort aus sich (auf zeitlose Weise) über die Unendlichkeit des Raumes verbreiten kann. Aber die verlangte Erklärung liegt unmittelbar in dem Begriff der intensiven Größe selbst. Denn dieser Begriff,

als Begriff, ist ja eben nichts anderes, als die ganz allgemeine Möglichkeit der Setzung eines Daseins in verschiedenen Graden, bei nur allgemeiner Beziehung auf den Raumbegriff, als das äußere Maaß, welches dem innerlichen Maaße seine Bestimmtheit giebt, aber bei vollkommener Gleichgültigkeit gegen den Ort oder die räumliche Stelle. Vermöge dieser Gleichgültigkeit eben hindert nichts, diese Setzung, ohne daß damit an dem Wesen der etwa vorangehenden Setzungen irgend Etwas verändert würde, auch als unendlich vielfach wiederholt, oder in verschiedenen Punkten zugleich erfolgt zu denken; das heißt mit andern Worten: es können verschiedene Körper, ein jeder seine Wirkung, d. h. sein rein dynamisches Dasein, über den ganzen Raum erstreckend, als an verschiedenen Punkten des Raumes zugleich vorhanden gedacht werden, und diese Körper können, der Intensität ihrer Grundkraft nach, sich unter einander sowohl gleich, als auch von einander verschieden sein.

Bis hieher haben wir von der Dynamis, welche wir als die begriffliche Grundlage alles materiellen Daseins betrachten, noch in reinster Abstraction gesprochen, in reinerer, als unsers Wissens noch irgend einer von denen, die vor uns diesen Gegenstand behandelt haben. Denn so allgemein auch seit Kant unter den philosophisch Denkenden die Einsicht verbreitet ist, daß, um das Wesen der in die erscheinende Materie gelegten Kräfte zu verstehen, hinter die Erscheinung zurückgegangen, und der Begriff der Materie selbst aus dynamischen Momenten, die als solche eben nur gedacht, nicht sinnlich wahrgenommen werden können, entwickelt werden muß: so hat sich doch unter Allen, die solche Entwicklung versucht, noch Keiner von dem Tadel ganz frei zu halten gewußt, den Hegel so scharfsinnig an der Kantischen Darstellung nachgewiesen hat, nicht in irgend einer Weise das, was erst aus der begrifflichen Entwicklung resultiren soll, derselben unvermerkt schon vorausgesetzt zu haben. Solch unbefugte, dem Sinne und Princip einer solchen Entwicklung widersprechende Voraussetzung liegt schon darin, wenn die materielle Grundkraft, die wir hier als ein nach umgekehrtem quadratischem Verhältniß der Entfernung in die räumliche Ferne Wirkendes, d. h. in zeitloser Weise mit ei-

ner jenem Verhältniß entsprechenden Intensitätsverminderung, über den Raum sich Verbreitendes kennen gelernt haben, von vorn herein als Attraction, als Anziehung bezeichnet wird. Denn Anziehung findet nur statt in Beziehung auf Etwas, das angezogen wird; solches Etwas ist aber hier, wo die Kraft nur noch dem leeren Raume gegenüber steht, dessen Dasein von ihr thätig verneint wird, obgleich es darum nicht dem schlechten oder puren Nichts gleich gemacht werden kann, eben nicht vorhanden. Dagegen läßt sich sehr wohl verstehen, wie, ein materielles oder körperliches Dasein einmal gesetzt und durch Momente der Begriffsentwicklung, die nicht in unsere gegenwärtige Betrachtung fallen, vervollständigt, die gegenseitige Anziehung der Körper als die einfachste (nicht die einzige) Erscheinung jener Grundkraft wird gelten können. Denn was ist Anziehung anders, als: thätige Negation des Raumes, der, als Entfernung, zwei oder mehrere Körper von einander abtrennt? Das Körperliche an sich ziehen mit einer Intensität, die abnimmt im quadratischen Verhältnisse der Entfernung, heißt eben nichts anders, als: das Dasein des Raumes verneinen in dem Verhältnisse, welches sich uns oben als das durch die Natur der Sache und ihre inwohnende Nothwendigkeit jener ursprünglichen Dynamis, welche nichts anderes als Verneinung, reine dialektische Verneinung des leeren Raumes ist, zugetheilte erwiesen hat. Die Körper also, wenn sie in diesem Verhältnisse anziehend auf einander wirken, thun hiermit nichts anderes, als was sie vermöge jener Grundkraft, durch welche sie überhaupt Körper sind, thun müssen. — Es erhellt hieraus auch die Grundlosigkeit des Unterschiedes, welchen, Kant gegenüber, der Beides mit Recht als identisch betrachtete, Schelling *) und Hegel **) zwischen der reinen, als körperliche Grundkraft der Repulsion gegenüberstehenden Attraction, und der Schwerkraft angenommen haben. Allerdings hat es seine Richtigkeit, daß, wenn die Attraction sich an wirklich vorhandenen Körpern bethä-

*) Zeitschrift für speculat. Physik, Bd. I, Heft 2. S. 25 ff.

**) In den oben angeführten Stellen der Naturphilosophie.

tigen soll, dazu noch ein Mehreres gehört, als nur jene Grundkraft, auf die man, wie gezeigt, nicht einmal richtig den Namen der Attraction anwendet. Es gehört, einfach, eben das Dasein wirklicher Körper dazu, jenes Dasein, welches, obwohl nicht ohne die Grundkraft, doch nicht allein durch sie zu Stande kommt. Allein es liegt eine Begriffsverwirrung darin, wenn man, wie die beiden genannten Denker es gethan, die weiteren Momente, ohne welche keine Materie zu existiren vermag, in den Begriff der Schwerkraft oder Gravitation unmittelbar mit einschließen will. Die Schwerkraft ist, wie gesagt, nichts anderes, als die an wirklichen Körpern, als Kraft der gegenseitigen Anziehung, erscheinende Grundbestimmung aller Körperlichkeit. Was sonst dazu gehört, um einen wirklichen Körper auszumachen, — Außereinandersein der Theile, Cohäsion u. s. w. — das ist, obwohl bei der Erscheinung der Schwerkraft vorausgesetzt, doch in ihrem reinen Begriffe nicht unmittelbar mitgesetzt.

Als Erscheinung der materiellen Grunddynamis ist die Schwere das durch die Natur der Sache selbst gegebene Maaß für die körperliche Realität. Diese Realität wird dabei als ein Quantum genommen, welches an sich selbst ein intensives ist, obwohl es auch die Gestalt eines extensiven annehmen kann. Es ist bedeutsam, als eine Huldigung, welche die Wahrheit der Sache auch widerstrebenden Theorieen abgewonnen hat, wenn als das wahre Quantum der körperlichen Realität auch von dem hartnäckigsten Atomistiker (— freilich verzichtet derselbe auch so noch nicht darauf, die Thatsachen seinen Voraussetzungen anzubequemen) nicht die extensive, durch die räumliche Ausdehnung gemessene, sondern die intensive, durch die Schwere gemessene Quantität betrachtet wird. An der Bedeutung, welche diese Abschätzungsweise für den Begriff der Schwere als in die Erscheinung tretender Grundkraft der Materie hat, wird nichts geändert durch den Umstand, daß bei allen unselbstständigen Körpern (bei allen Nicht-Weltkörpern) die Schätzung nicht unmittelbar erfolgen kann, an der thätigen Anziehung, die sie gegen andere üben, — denn bekanntlich wird diese durch die überwiegende Anziehungskraft des Weltkörpers,

dem sie angehören, unwirksam gemacht, oder vielmehr, sie wird nur unserer Beobachtung entzogen, — sondern nur mittelbar, an der Wirkung, welche sie, selbst bewegt, als bewegende Kräfte auf andere Körper üben, und an der, zu dieser Wirkungsfähigkeit in umgekehrtem Verhältnisse stehenden, Empfänglichkeit für äußerlich mitgetheilte Bewegung. Denn hinter dieser letztern Schätzungsweise als der complicirteren, versteckt sich eben nur die erste, einfachere. Das Maaß der Schwere eines Körpers, d. h. der activen Anziehungskraft, ist zugleich, im directen Verhältniß, das Maaß seiner positiven Geltung als bewegender Kraft, im umgekehrten, das Maaß seiner negativen Geltung als Object der Bewegung, oder mit einem andern Worte, seiner Beweglichkeit. Man könnte allerdings den Einfall haben, den Gesichtspunkt umzukehren, und zu behaupten, nicht dieses sei die Folge von jenem, sondern das Quantum der activen Anziehungskraft eines Körpers sei nur eine besondere Seite oder Erscheinungsform des Quantums von Realität, welches ihm, sowohl als activem, wie auch als passivem Momente in der Causalreihe rein mechanischer Bewegungen zukommt. Allein bei näherer Untersuchung wird man finden, daß auch diese Doppelgeltung sich, nur nicht auf so einfache Weise, wie die Schwere, sondern durch eine weiter ausgesponnene dialektische Gedankenreihe auf jenen hinter der Erscheinung der materiellen Körper verborgen bleibenden dynamischen Grund ihrer Realität zurückführt. Auch eine solche künstlich veränderte Ansicht des Schätzungsmaaßstabes der materiellen Realität würde also keineswegs auf einen andern Grund der Schätzung hinauskommen.

Wenn sich nun aus diesem Allem für den Newtonischen Begriff der Gravitation, als einer Kraft gegenseitiger Anziehung der Körper, die vollständigste Rechtfertigung auch vom speculativen Gesichtspunkte ergeben hat: so bedarf es kaum noch der Bemerkung, daß in diese Rechtfertigung auch das eingeschlossen ist, was Hegel'n an der Newtonischen Theorie den hauptsächlichsten Anstoß scheint gegeben zu haben, die Zerlegung der Umlaufs-Bewegungen der Himmelskörper in die zwei Factoren, eine centripetale und

eine centrifugale oder Tangentialbewegung, und in Betreff dieser letztern, die Hypothese einer ihr entsprechenden Kraft, in welcher sie ihren Grund haben muß. Denn, jene Prämissen als gültig angenommen, so kann an den himmlischen Bewegungen nur das, was in die daraus zu ziehenden Folgerungen nicht eingeht, Object einer anderweiten Erklärung sein. Jede solche Erklärung, die, wie die ohnehin so abentheuerliche des genannten Philosophen, das Ganze dieser Bewegungen auf Einen bestimmenden Grund zurückführen will, muß eben darum von vorn herein als eine verfehlte erscheinen, weil sie das Gesetz ignorirt, welches für alle diese Bewegungen den einen Coefficienten abgiebt. Dabei darf man keineswegs einen Widerspruch gegen die Forderungen der speculativen Vernunft darin zu erblicken meinen, daß in den so zerlegten Umlaufs-Bewegungen nur der eine Factor, nämlich eben die Gravitation oder Centripetalkraft, als ein aus der allgemeinen, metaphysischen Natur aller Körperlichkeit mit logischer Nothwendigkeit Folgendes erscheint. Für die Tangentialkraft läßt sich eine entsprechende Nothwendigkeit nicht nachweisen; diese erscheint vielmehr als etwas frei an den Körpern Gesetztes, und also das Ganze jener Bewegungen als ein, auf Grund und unter Voraussetzung der abstracten Nothwendigkeit des Gravitationsgesetzes, sei es durch ein zufälliges Zusammentreffen von Umständen auf einem gewissen Punkte der Naturentwickelung Herbeigeführtes, oder (— unstreitig die wissenschaftlichere und würdigere, auch bekanntlich die von den Entdeckern jener Umlaufsgesetze selbst angenommene Erklärungsweise —) durch eine intelligente Causalität Gewolltes und zuvor Berechnetes. Läßt sich ja doch durch die ganze Natur dieser Gegensatz verfolgen: der Gegensatz der abstracten Denknothwendigkeit eines metaphysischen Gesetzes, als der nicht nicht sein und nicht anders sein könnenden Basis aller physischen Wirklichkeit, und des freien Elementes dieser Wirklichkeit selbst, in welchem scheinbar Willkühr und Zufall ihr gesetzloses Spiel treiben, welche aber in der That vielmehr durch eine Weisheit, deren persönlicher, subjectiver Träger nur in einer höhern Region, als die Natur, gesucht werden kann, in eine erhabene Ord-

nung eingefügt ist. Das Gesetz dieser Ordnung, obgleich, eben in Folge seiner so eben bezeichneten Quelle, dem Gesetze der metaphysischen Nothwendigkeit ungleichartig, bildet doch in gewissem Sinne dessen Fortsetzung, oder beschreibt innerhalb des weiteren Kreises der unbedingten, metaphysischen, den engeren einer bedingten, aus Freiheit und vernünftiger Wahl stammenden Nothwendigkeit. Eine solche freie Nothwendigkeit, — in anderem Sinne so zu nennen, als in welchem Hegel eben bei diesem Beispiele sogar von einer absolut freien, d. h. nach ihm vielmehr, absolut nothwendigen Bewegung spricht, — ist also auch diejenige, welche durch die von Kepler entdeckten Umlaufsgesetze der Himmelskörper ausgedrückt wird, gegenüber dem Newtonischen Gravitationsgesetze, welches eben nur die Basis dieser Gesetze, nämlich die metaphysisch-mathematische Nothwendigkeit ausdrückt, über der eine tiefberechnende Weisheit jene Bewegungen geordnet hat. — Daß, diese Weisheit anerkennen, nicht etwa einen solchen Gott annehmen heißt, „der nur von Außen stieße, und im Kreis das All am Finger laufen ließe", daß vielmehr auch mit dieser Anerkenntniß der wahre Immanenzbegriff, welchem Hegel an dieser Stelle, wie auch sonst allenthalben den lebendigen Begriff des Geistes und seiner freien Schöpferkraft zum Opfer gebracht hat, gar wohl vereinbar ist: dieß wird man uns erlauben, als etwas sich von selbst Verstehendes anzusehen, da hier nicht der Ort zu einer weitern Ausführung dieses Gedankens ist.

Eben so wenig kann es unsere Absicht sein, ausführlich alle weiteren Consequenzen der obigen Ableitung des Begriffs der materiellen Grundkraft und ihres Gesetzes, außer den Phänomenen der Gravitation, darzulegen. Denn diese Consequenzen verzweigen sich, wie man leicht bemerken wird, zu tief in den concreten Zusammenhang der empirischen Naturwissenschaft, als daß, ohne sehr umständliches Eingehen auf das Empirische, eine Aussonderung der metaphysischen Momente dieses Zusammenhangs möglich wäre. Wir müssen uns daher begnügen, nur im Allgemeinen darauf aufmerksam zu machen, wie durch das Obige die

Aussicht eröffnet ist, in letzter, metaphysischer Instanz, die Phänomene des **Lichts** mit denen der **Schwere** auf eine gemeinschaftliche, einfache Grundlage zurückzuführen. Auch das Licht ist ohne Zweifel nichts anderes, als nur eine besondere, durch weitere Bestimmungen, die freilich nicht alle der reinen metaphysischen Denknothwendigkeit angehören, qualificirte Erscheinung der nämlichen Grundkraft, von der sich die Gravitation ihrerseits als eine rein logische Consequenz ableiten läßt. Daß die Verbreitung des Lichtes, obgleich unter sehr verschiedenartigen Umständen und unter bedingenden Prämissen, welche das Licht bekanntlich, was die Schwere nicht ist, als etwas in der Zeit sich Bewegendes erscheinen lassen, doch demselben Gesetze des umgekehrten quadratischen Verhältnisses der Entfernungen folgt, oder vielmehr, daß dem nämlichen Gesetze, für welches bei dem Lichte die verschiedenen mechanischen Theorieen, sowohl die Emanationstheorie, als auch die Undulationstheorie, im Besitze einer zureichenden Erklärung zu sein meinen, auf die Schwere sich unterworfen zeigt, in Ansehung deren doch alle Prämissen zu einer ähnlichen Erklärungsweise fehlen: dieß hätte, wenn es nicht in der empirischen Physik Grundsatz wäre, sich durchaus von aller Philosophie, auch der noch so unmittelbar und unwillkührlich sich darbietenden, ja fast, so zu sagen, aufdrängenden, fern zu halten, längst darauf hinweisen müssen, wie wenig auch bei'm Lichte mit den Hypothesen der mechanischen Physik das wahre Problem noch gelöst ist, auch wenn dieselben, was namentlich bei der Undulationshypothese sich wohl nicht in Abrede stellen läßt, innerhalb ihrer Sphäre, d. h. als Erklärung **begleitender** Phänomene, ihre gute Berechtigung haben möge. Indeß, die empirisch-mathematische Schule entzieht sich, wie gesagt, durch ihre gänzliche Enthaltung von aller Philosophie, der Verantwortlichkeit für das Mißkennen der Bedeutung, welche in der hier berührten Thatsache liegt. Um so schwerer aber trifft diese Verantwortlichkeit die Naturphilosophen der Hegel'schen sowohl, als der Schelling'schen Schule, deren Philosopheme über Licht und Schwere, eben in Folge solches Mißkennens, welches hier bis zum dreisten Ignoriren der offenkun-

digsten Thatsachen geht, trotz des tiefsinnigen Anlaufs einen Charakter wissenschaftlicher Unreife behalten haben, durch den ihre Wirkungslosigkeit und das in der neuesten Zeit so allgemein bemerkliche Zurücksinken der Forscher in die plump mechanische Naturansicht unstreitig verschuldet worden ist. Diese also mögen es bedenken, wie nahe ihnen durch die thatsächliche Geltung des nämlichen Gesetzes für beide Begriffssphären, die Sphäre des Lichtes und jene der Schwere, die Aufforderung gelegt ist, beide Sphären nicht nur in ihrem Gegensatze zu einander, in dessen oft mehr dichterischer als philosophischer Ausmalung sie sich bisher fast ausschließlich gefallen haben, sondern, zuvor noch, in ihrer Einheit zu begreifen; in jener Einheit nämlich, welche durch die gemeinschaftliche Grundlage des Begriffs der einfachen materiellen Dynamis überhaupt für sie gegeben ist. Hat ja doch Hegel, freilich nur in einem ganz abstrusen Zusammenhange, welcher ihn für die wahrhafte Natureinsicht unfruchtbar bleiben ließ, den Versuch gemacht, die von ihm dem Zusammenhange der abstractesten logischen Anfangskategorieen einverleibten, von der Beziehung auf die Räumlichkeit losgetrennten Kategorieen der Repulsion und Attraction als eine begriffliche Einheit aufzufassen, die zunächst nur in einen dialektischen Gegensatz eingehen soll, bevor von einem realen die Rede sein kann *). Es gilt, ohne von der dialektischen Schärfe dieser Behandlung etwas nachzulassen, vor allen Dingen diese Kategorieen in ihre wahre Stelle, welche durch den Begriff des Raumes ihnen angewiesen ist, wieder einzusetzen, dann aber zuzusehen, ob nicht eine ähnliche Dialektik unter stetem Hinblick auf die physische Wirklichkeit, sich mit mehr Erfolg an ihnen üben lassen wird. Wir haben oben die Schwere als die in Gestalt der Attraction erfolgende Erscheinung der einfachen Grundkraft alles körperlichen Daseins zu betrachten versucht. Es scheint nahe zu liegen, auf entsprechende Weise, wenn auch mit dem Vorbehalt, daß die Erklärung der positiven Qualitäten des Lichtes

*) Werke, Bd. III. S. 190 f. Encyklopädie der philosoph. Wissenschaften §. 98.

zum Theil noch auf andern Momenten beruht, — das Licht als die nämliche Grundkraft zu bezeichnen, sofern dieselbe, was in ihrem Begriffe gleich sehr, nicht etwa nur als möglich, sondern, wenn die weitern Voraussetzungen zutreffen, von denen auch die empirische Erscheinung der Attractivkraft abhängt, als nothwendig gesetzt ist, in Gestalt der reinen, durch keine Beimischung einer entgegengesetzten Kraft getrübten Repulsion erscheint. Wenn auf irgend einem, so möchte sich, falls wir richtig sehen, auf diesem Wege die Aussicht eröffnen, wie die Wissenschaft endlich doch den widersinnigen atomistischen Voraussetzungen auch der gegenwärtig herrschenden Undulationshypothese wird entgehen können, ohne deßhalb genöthigt zu sein, die unbestreitbar wichtigen und großen Resultate, die durch Hülfe dieser Hypothese gewonnen sind, daranzugeben.

Mit dem zuletzt Gesagten sind wir auf die nochmalige ausdrückliche Erwähnung des nächsten Motivs dieser Abhandlung zurückgekommen. Wir wollten die Kraft und Bedeutung der richtig angewandten dialektischen Methode an dem Beispiele eines Gegenstandes nachweisen, der von dem Urheber der Methode, nicht ohne Schuld der Vorurtheile, die sich über den wahren Sinn und die Anwendung derselben schon bei ihm selbst festgesetzt hatten, in einer höchst auffallenden Weise mißkannt und verunstaltet worden ist. Möchte dieser Versuch bei den Wenigen, von denen wir annehmen dürfen, daß es ihnen um eine gründliche Methode des wissenschaftlichen Philosophirens aufrichtig zu thun ist, die ernstlich eingehende und prüfende Beachtung finden, welche dergleichen Arbeiten zu einer Zeit, wo Jeder sprechen und Keiner hören, oder Jeder höchstens außer sich nur Einen hören will, fast nie zu finden pflegen!

Zur Verständigung über Herbart's Ontologie.

Von

Professor M. W. Drobisch.

Der erweiterte Plan dieser Zeitschrift und die besondere Aufforderung ihres Herausgebers bieten mir eine willkommene Gelegenheit dar, an die interessante, durch echt wissenschaftliche Haltung ausgezeichnete Abhandlung Hrn. Lotze's im 2ten Heft des 11ten Bandes*) einige Bemerkungen zu knüpfen, die allerdings einerseits der Rechtfertigung der angefochtenen Lehre gewidmet seyn sollen, andrerseits aber, wie ich hoffe, zeigen werden, daß man Anhänger Herbart's seyn kann, ohne deßhalb auf Untersuchungen Verzicht zu leisten, die über den bisherigen Standpunkt hinausführen können. Es würde eine Freude seyn, sich philosophischen Erörterungen hinzugeben, wenn die Kritik immer so ganz allein der Sache zugewendet aufträte, wie in jener Abhandlung, und es ist jedenfalls Pflicht, auch in der Erwiederung denselben Ton festzuhalten. Da übrigens nicht blos Ausstellungen, sondern auch Verbesserungsvorschläge in Beziehung auf Herbart's Ontologie vorliegen, so werden auch wir uns nicht blos vertheidigungsweise verhalten können, sondern jene Vorschläge in prüfende Erwägung zu ziehen haben.

Daß wir von dem Gegebenen ausgehen müssen, sagt Lotze (S. 205 f. seiner Abhandlung), ist nicht zweifelhaft, auch geben gewiß die einzelnen Widersprüche, die sich in den einzelnen Er-

*) Herbart's Ontologie von Professor Dr Lotze, Bd. XI. S. 203. ff.

scheinungen zeigen und eine Erklärung ihres Zusammenhangs verlangen, den häufigsten Anlaß zur Untersuchung; aber es giebt auch eine Sinnesart, der das Gegebene als solches räthselhaft ist, und die sich daher nicht mit der Realität begnügen kann, die einen Schritt rückwärts hinter den Erscheinungen, auch als ein nur factisch Gegebenes, angenommen werden muß, um jene zu erklären, sondern für welche der Begriff eines Realen, so wie ihn Herbart entwickelt, selbst ein neuer Widerspruch ist, der einer eigenen Bearbeitung unterworfen werden muß. Das Prädicat des schlechthin für sich Seyns, jener absoluten Position Herbart's, darf nicht allein demjenigen zugestanden werden, welches auf einem regressiven Wege als nothwendige Ergänzung zu dem Scheine hinzuzupostuliren ist, sondern nur dem, was die beiden Forderungen gleichzeitig erfüllt, sowohl zu seyn, als um seiner selbst willen seyn zu sollen. Finden wir ein solches nicht, so werden wir nicht bis zu dem letzten wahrhaft Seyenden, sondern nur bis zu dem letzten erkennbaren Wirklichen vorgedrungen seyn, dessen Zusammenhang mit dem gegebenen Schein sich noch übersehen läßt. Das Gegebene als solches ist für Herbart klar und es enthält für ihn keinen Widerspruch, daß eine Welt ohne Zweck schlechthin existire; nur daß diese vorhandene Welt Zweckveranstaltungen in sich schließe, dies sey aus der Erfahrung klärlich zu entnehmen.

Es würde hier vor Allem zu wünschen seyn, daß der Widerspruch, der in Herbart's Realem, in einer Welt ohne Zweck liegen soll, deutlich entwickelt wäre; wir würden dann um ein metaphysisches Problem reicher seyn und könnten weiter in Ueberlegung ziehen, ob dieser Widerspruch zu denen gehört, die nach der Methode der Beziehungen oder auf irgend eine andere Weise bearbeitet werden müssen. Vor der Hand aber scheinen die Worte „es giebt eine Sinnesart" mehr eine blos subjective Ansicht als eine zur Anerkennung zwingende Thatsache zu verrathen. Es wäre gewiß etwas nicht Kleines, wenn es gelänge, nachzuweisen, daß der Zweckbegriff nicht blos den besondern Erscheinungen der Erfahrung angehöre, sondern eine gleich allgemeine ontologische Geltung habe wie der der Substantialität und Causalität. Wir

geben zu, daß eine sinnige Betrachtung der Erscheinungen mit der Angabe ihrer Ursachen sich häufig noch nicht befriedigt fühlt und außer dem Warum auch noch das Wozu beantwortet wünscht; aber diese zweite Frage ist gewiß nur da gerechtfertigt, wo an ein Gewordenseyn des Gegebenen zu denken ist, nicht aber bei dem, was wir als ein Nichtgewordenes betrachten müssen, bei dem Seyenden. Und auch selbst in jener Sphäre macht sie sich nicht allgemein und mit gebieterischer Nothwendigkeit geltend. Wie könnten wir sonst so oft darüber im Zweifel seyn, ob die Erscheinungen einen wirklichen Zweckzusammenhang enthalten, oder ob wir ihn nur in sie hineingetragen haben? Wie hätte, wenn der Zweck von gleich allgemeiner Bedeutung wäre wie die Ursache, dieser Begriff manchen Philosophen, z. B. dem Spinoza und eigentlich nicht weniger der Schelling'schen Naturphilosophie, ganz abhanden kommen können? Die teleologische Weltansicht ist eine ästhetischreligiöse, der wir als solcher unsere volle Anerkennung zu Theil werden lassen, als ein ontologisches Princip können wir sie aber zur Zeit noch nicht gelten lassen *).

---

*) Der verehrte Herr Verfasser wird vielleicht dem Unterzeichneten die historische Bemerkung hier verstatten, daß der Zweckbegriff (freilich nicht in der subjectiv beschränkten Auffassung und Ausdeutung, wie Spinosa dieselbe mit seinem Rechte und zum Gewinn der Wissenschaft bekämpfte und eigentlich für immer beseitigte) auch als „ontologisches Princip, bestimmt nachgewiesen und bearbeitet worden ist in der ganzen Reihe Hegel'scher und nachhegel'scher Metaphysik. Ich kann mich deßhalb, außer Hegel, nicht nur auf die Metaphysiken von C. Ph. Fischer und Weiße, auf meine Ontologie, sondern selbst auf Trendelenburgs „logische Untersuchungen" berufen, um zu zeigen, wie in dem ganzen Kreise dieser sonst sehr wesentlich von einander abweichender Forscher das Resultat feststeht, daß die durchgreifende Einheit und Harmonie des Weltganzen (der $\varkappa\acute{o}\sigma\mu o\varsigma$) nur denkbar sei als die Realisirung (Objectivirung) des — hiermit in den Bereich der Metaphysik erhobenen Zweckbegriffes, als eines Systemes von Zwecken: — ein Fortschritt der Metaphysik, der mir

Dasselbe müssen wir gegen den Versuch Lotze's behaupten, den ethischen Begriff des Seynsollens in die Ontologie einzuführen. Auch von ihm möchte man zuvörderst wissen, in welchem Sinne er hier eigentlich genommen werden soll, zumal da auch Lotze's Metaphysik und später erschienene Logik hierüber noch keine genügende Auskunft giebt. Wir wollen ihm daher diejenige Auslegung geben, bei welcher wir den Gedankenzusammenhang, in welchem er vorkommt, noch am meisten annehmbar finden könnten. Wir nehmen dieses Sollen nicht im engern ethischen Sinne, in welchem es sich auf menschliches oder allgemeiner auf persönliches Wollen bezieht, sondern in dem weitern ästhetischen, nach welchem alles das seyn soll, was werth ist zu seyn, was also seinem Be=

---

unvermeidlich scheint, nachdem die Zeit überhaupt über den subjectiven Idealismus hinausgeschritten war. Daß aber durch diesen Begriff auch Herbart's eigenes Princip, dem ich übrigens für sich selbst die größte Bedeutung beimessen muß, um einen wesentlichen Schritt über sich hinausgeführt werde in seine weitere wahre Konsequenz, das glaube ich in meiner Kritik des Herbart'schen Standpunktes (z. B. Zeitschr. Bd. V. S. 180—185) gezeigt zu haben; und dies ist es offenbar auch, was Lotze in dem hier besprochenen Aufsatze über Herbart's Ontologie, nur in näherem Anschließen an Herbart, bei ihm vermißt: dieß scheint uns überhaupt der entscheidende Punkt, der, wenn er einmal über die bisherige Einseitigkeit Herbart's den Sieg davon getragen hätte, diesem Systeme in dem Kreise der gegenwärtigen Philosophie eine völlig neue, erweiterte Einwirkung sichern würde. Möchte Herr Prof. Drobisch, der gewiß, wenn Einer von Herbart's Anhängern, fähig und berufen ist, diesem Systeme die allgemeine Anerkennung und Einwirkung zu verschaffen, welche es, meiner niemals verhehlten Ueberzeugung nach, unter der von uns angegebenen Bedingung in der That verdient, in seiner Apologie desselben auch diesen Punkt bestimmter ins Auge fassen: dann würden die nachfolgenden Betrachtungen, welche man ganz begründet finden kann, ohne jenen Einwand durch sie erledigt zu finden, erst ihre volle Kraft und Bedeutung erhalten.

Der Herausgeber.

griffe nach der ästhetischen Beurtheilung als ein Werthvolles sich darstellt. Von einem solchen läßt sich sagen, daß man wollen kann, daß es sey, und dieses Wollen des Seyns eines Werthvollen ist Seynsollen. Hiernach wäre also Lotze's Ansicht diese: nur das ist wahrhaft seyend, dem die absolute Position nicht bloß nothwendiger Weise zukommt, sondern dessen Seyn sich auch durch den Werth des Inhalts rechtfertigt, bei dem also die Frage, wozu es sey, gar nicht erhoben werden kann, wie bei den werthlosen gleichgültigen realen Wesen Herbart's; nur bei dem, was theoretische Nothwendigkeit und ästhetischen Werth zugleich besitzt, kann das Denken seinen letzten Ruhepunkt finden. Mit dieser letztern Ansicht ist auch Herbart und wir mit ihm insofern vollkommen einverstanden, als wir unbedingt anerkennen, daß in dem Gedanken einer wahrhaft seyenden und nur das Gute wollenden Vorsehung alle philosophische Forschung ihre Endschaft erreichen müsse; daß dieselbe aber an der Spitze der Ontologie als ein Princip derselben ihre rechte Stelle finde, müssen wir in Abrede stellen. Lotze nimmt den Begriff der absoluten Position als den Ausdruck des Seyns von Herbart an, aber er will seine Anwendbarkeit auf das beschränken, was unbedingten Werth hat, und seiner selbst willen seyn soll. Bei einem solchen soll die absolute Position erst Ruhe finden, und so lange sie ein solches nicht trifft, weiter wandern, wie sie bei Herbart vom sinnlich Wahrnehmbaren zum Nichtsinnlichen fortgetrieben wird. Dies heißt nun nichts anderes als: Lotze verlangt für das Seyende eine ästhetische Qualität, und er will diese Forderung dadurch begründen, daß nur das Werthvolle das um seiner selbst willen zu Se. ende sey. Aber warum soll nur das um seiner selbst willen zu Setzende das Seyende seyn? Ohne Zweifel, weil dieses recht eigentlich nur auf sich beruht, indem seine eigne Qualität zugleich das Motiv der Setzung ist. Allein dieser Gedanke gewährt nur dann Befriedigung, wenn man unter dem Setzen nicht einen Erkenntnißact versteht, bei welchem es gleichgültig ist, ob sein Motiv in oder außer dem zu Setzenden liegt, sondern eine causa sui. Soll nun bei Lotze die Vortrefflichkeit der Qualität des Seyenden der Er-

kenntniß=, oder der Realgrund seiner absoluten Setzung seyn? Gewiß wenigstens nicht der einzige Erkenntnißgrund, denn eine Hinweisung vom Gegebenen auf das Seyende gesteht er zu. Aber auch nicht bloß Erkenntnißgrund, denn was hätte dann das Setzen um seiner selbst willen vor dem um Anderes willen voraus? Also ein Realgrund. Dann aber fragt es sich, wie denn die Qualität seyn kann, bevor sie gesetzt und damit seyend ist; wir kommen überhaupt dabei auf die ganze von Herbart nachgewiesene unendliche Reihe im Begriffe der Selbstbestimmung. Oder ist der Sinn von Lotze's Satz dieser: nur das ist, was um seines Werthes willen zu seyn verdient; so können wir darin nur eine subjective „Sinnesart," aber keine überzeugende Kraft finden. Denn es ist nichts mehr als ein frommer Wunsch, daß nur das Gute und Schöne seyn möge; das Schlechte und Häßliche nimmt die gleiche Existenz in Anspruch. Was aber am stärksten gegen Lotze's Forderung, nur das absolut zu setzen, was um seiner selbst willen gesetzt werden soll, spricht, das ist, daß die absolute Position und die Werthbestimmung des Seynsollenden sich nicht mit einander vertragen, und daher die Anerkennung eines widersprechenden Begriffs verlangt wird. Die absolute Position duldet keine Relationen, die aber jede Werthbestimmung gerade fordert; ein absolut Seyendes und zugleich Werthvolles ist daher unmöglich. Nur von dem, was in der Sprache Herbart's ein Daseyn hat, und, in Beziehung auf das Gute nur das, was weder dem Gebiete des Seyns noch dem des Scheins, sondern dem zwischen beiden liegenden des wirklichen Geschehens angehört, aber von dem an sich gleichgültigen Realen getragen wird, lassen sich Werthbestimmungen aussagen, die ihrerseits von selbst wieder auf eine gleichgültige Grundlage hinweisen, indem das in ihnen Gefallende Verhältnisse sind, deren Glieder weder zu gefallen brauchen, noch, wenn sie nicht selbst wieder Verhältnisse darstellen, gefallen können. Von einer Welt des Daseyns also wollen wir zugeben, daß sie nur dann alle Ansprüche durchaus befriedigt, wenn sie nicht nur ist, sondern auch so ist, wie sie nach den Musterbegriffen des Schönen und Guten seyn soll; aber wir können weder von diesen letztern

die Wirklichkeit ihres Daseyns abhängig machen, noch viel weniger sie als Bedingungen dem elementaren absolut Seyenden auflegen. Von welcher Art die wirkliche gegebene Welt ist, wird immer nur durch empirische Forschung ermittelt werden können; aber gesetzt es fände sich, sie sey, so weit wir sie kennen, durchaus so wie sie seyn soll, so müßten wir doch eine Welt, in der nicht alles wäre, wie es seyn sollte, wenigstens als eine mögliche zulassen; denn das Seynsollen giebt, wie schon erwähnt, durchaus keine Bürgschaft auch nicht einmal für das Daseyn. Zu dem absoluten Seyn aber hat es gar keine Beziehung, denn das Seyn im Seynsollen ist gar kein eigentliches Seyn, sondern nur ein Geschehen, das irgend einmal anhebt und dann beharren soll; es setzt die Möglichkeit einer Veränderung voraus, die dem absoluten Seyn als dem unveränderlichen Bestehen gänzlich fremd bleiben muß. Daher: entweder ein Seyn, das keine absolute Position ist, und dem des Seynsollen als ein möglich es Prädicat zukommt, oder ein Seyn, das in der absoluten Position besteht, aber eben darum auch alle Relationen und mithin auch alle Werthbestimmungen ausschließt. Lotze's Ansicht können wir nicht als einen ontologischen Lehrsatz, sondern nur als ädie stähetischethische Forderung gelten lassen: die Welt solle so werden, daß alles in ihr ein Daseyn habe, wie es seyn, d. i. bestehen soll.

Lotze bezeichnet aber Herbart's Lehre vom Seyn nicht blos als eine mangelhafte, durch die Werthbestimmung des Seyenden zu ergänzende, sondern beschuldigt sie auch der innern Unzulänglichkeit und Ungenauigkeit, indem sie auf die Frage: was ist das Seyende? die ausweichende und unbefriedigende Antwort gebe: die Qualität des Seyenden ist einfach, ohne Negation, allen Größenbestimmungen unzugänglich (S. 207.). Aber damit verhält es sich doch etwas anders. Herbart fragt weder: was ist das Seyende? noch antwortet er darauf: die Qualität des Seyenden ist einfach u. s. f.; sondern er fragt zunächst: was ist Seyn, was bedeutet der Begriff des Seyns? und antwortet: absolute Position. Dann fährt er fort zu fragen, was absolut zu setzen, also wahrhaft sey, und antwortet: das, dessen Qualität einfach, ohne Negation ꝛc. ist.

Diesen Genitivus findet nun Lotze verhängnißvoll und stellt die Alternative: entweder das Seyende hat die Qualität; was ist denn das Seyende? Oder es ist die Qualität; aber dies ist unmöglich, denn Niemand kann eine Qualität ohne die ausdrückliche Relation auf ein schon Seyendes denken. — Man sieht: Lotze will auf den Begriff des Seyenden den Widerspruch übertragen, den Herbart in der Inhärenz des Accidens an der Substanz nachgewiesen hat. Allein das Seyende ohne eine bestimmte Qualität denken zu wollen, würde eine leere Abstraction seyn, eine Setzung ohne Gesetztes, eine gewaltsame Zerreißung der nothwendigen Beziehung zwischen beiden. Das Seyende, das reale Wesen ist zwar nicht die Qualität, aber es ist die gesetzte Qualität. Die Substanz ohne das in die Wahrnehmung fallende Accidens ist doch noch immer etwas, nämlich ein an sich Seyendes von bestimmter Qualität, und das Accidens drückt in der Wahrheit nur eine Relation zwischen einem Seyenden und einem andern aus. Das Seyende ohne die Qualität wäre aber gar nichts. Sie ist ihm ganz unentbehrlich. Hätte das Seyende die Qualität so, wie die Substanz das Accidens haben soll, so würde es um diese seine bestimmte Qualität zu besitzen, doch als ihr Besitzer gedacht und ihm damit, um eine Qualität zu haben, eine andere ihm noch näher liegende Qualität des Besitzes beigelegt werden müssen u. s. f. ins Unendliche; woraus sich ergiebt, daß die Qualität nicht blos als inhärirend gedacht werden kann. Sollte sie ihm aber etwa zukommen, wie nach der Herbart'schen Correction des Begriffes der Inhärenz des Accidens der Substanz zukommt, als Ausdruck der Relation zu einem Andern, so fordert wieder die Relation in ihrer Bestimmtheit eine Qualität, die in Relation stehen könne, und setzt diese also nothwendig voraus. Eine Quiddität der Qualität vorausschicken, woran Lotze (S. 211) erinnert, heißt so viel als der bestimmten Qualität eine unbestimmte zum Grunde legen; womit aber nichts gewonnen ist, theils, weil wir damit doch nicht von der Qualität los kommen, theils weil Unbestimmtes setzen nichts anders bedeutet als, wenn dieses, so nicht jenes, wenn jenes, so nicht dieses, also dieses und jenes mit dem Vor-

behalt der Wiederaufhebung setzen; eine Setzung voll von Negationen und Relationen, die also nichts weniger als absolut ist. Das Unbestimmte kann also gar nicht seyn, sondern nur gedacht werden. — Auch die Bemerkung (S. 209), wer da frage: was ist das Seyende? begehre unter dem Was jenen nur substantivisch zu fassenden Inhalt, der nur als Subject, nie als Prädicat gedacht werden kann, beweist nicht das, was sie beweisen soll; denn sie beruft sich auf ein sehr trügliches Kennzeichen der Substanz. Sage ich: der Geist ist die denkende Seele, so setze ich die Seele als Substanz des Geistes, und doch als Prädicat; und in den impersonalen Existenzialsätzen erkennt Lotze selbst mit Herbart an, daß das darin unbedingt Gesetzte, Seyende, die Prädicatsstelle eines solchen unvollständigen Urtheils einnimmt. — Wenn wir sagten: die Qualität allein ist noch nicht das Seyende, aber die gesetzte Qualität ist es, so ist dies Lotze'n sehr wohl bekannt. Es war ihm dies bereits in der Recension seiner Metaphysik (Neue Jenaische Literaturzeitung 1843 Nr. 136—138) eingehalten worden, und er legt diese Bemerkung auch in der gegenwärtigen Abhandlung (S. 210) sehr treffend seinem Gegner in den Mund. Nur soll sie nicht von einem Herbartianer ausgehen können, denn die Ertheilung der absoluten Position hinge an Bedingungen, von dem Inhalt müsse die Möglichkeit abhängen, daß er diese Position ertrage. Ganz gewiß, aber wer behauptet auch, daß jede Qualität absolut gesetzt werden könne? Lotze giebt uns näheren Aufschluß. Der Satz: der Inhalt ist dann, wenn er absolut gesetzt ist, sagt er (S. 210), führe weit von den Principien des Herbart'schen Systems ab; indem die hypothetische Fassung verrathe, daß keinem Inhalt für sich das Seyn der absoluten Position zukomme. Aber dies ist ein Irrthum. Um dies einzusehen, brauchen wir uns nur den Sinn der Frage: was ist Seyn und Seyendes? vollkommen klar zu machen. Er ist doch wohl kein anderer als dieser: was denken und thun wir, wenn wir vom Seyn und Seyenden nicht nur als einem möglichen reden, sondern in der Erfahrung seine Wirklichkeit behaupten? Die Antwort ist: wir denken einen Inhalt und setzen ihn unbedingt. Aber dieses „un-

bedingt setzen" bedeutet nicht, daß diese Setzung ohne Bedingungen etwa willkührlich auszuüben sey, und diese Bedingungen der Anwendung der Setzung heben nicht die Unbedingtheit der Art derselben auf. Die Anerkennung des Seyenden, welche die absolute Position ausdrückt, tritt nämlich dann in dem erkennenden Wesen ein, wenn das Zusammen in dem in seiner Realität zu erkennenden eine Empfindung, Selbsterhaltung hervorbringt, durch welche die absolute Position gegeben ist. Der Act der absoluten Position tritt also allerdings nur unter Umständen ein, aber der Art nach ist diese Position demohngeachtet eine nicht aufzuhebende, absolute. Hier (S. 211) kehrt nun auch der Satz wieder, den Lotze in seiner Metaphysik aufstellte: „Die Dinge sind nicht durch eine Substanz, sondern sie sind dann, wenn sie einen Schein der Substanz in sich zu erzeugen vermögen." Wir wollen ihn noch einmal beleuchten, obschon anderwärts das Nöthige über ihn gesagt, von Lotze aber unberücksichtigt gelassen ist. Die erste Hälfte des Satzes ist klar, sie negirt die Substanz als Realgrund der Erscheinung der Dinge. Der zweite Theil aber bedeutet entweder, der gegebene Schein, der als solcher wirklich ist, sey der Erkenntnißgrund des wahrhaft Seyenden, dies wäre dann ganz Herbart's Meinung, stände aber mit der ersten Hälfte in keinem Gegensatz; — oder es ist die Ansicht: dasjenige ist wahrhaft, was sich als der Realgrund des Scheins oder vielmehr der Annahme einer Substanz nachweisen läßt. Die Substanz wird dann zu einer Fiction oder, wie Lotze es nennt, zu einer Illusion; und dies ist nach dem ganzen Zusammenhange Lotze's Meinung. Er kehrt damit Herbart's Ansicht rein um und macht dessen Schein zum Seyenden und Herbart's Seyendes zu einem metaphysischen Schein. Ganz dieses hat er jedoch, genau genommen, nicht gesagt. Er sagt nur: die Dinge (als Erscheinungen, Thatsachen der Wahrnehmungen?) sind dann, wenn sie einen Schein der Substanz in sich hervorzubringen vermögen. Also sie sind nur unter Umständen; es giebt gar kein bleibendes Seyn mehr, weder der Dinge noch der Substanzen. Die letzteren sind gar nicht, die ersteren nur, wenn sie den nichtigen Schein von Substanzen

zu erzeugen vermögen; und es würde die Lehre vom Seyn in einer bedeutungslosen Rede zerfließen, wenn es nicht etwa noch an den Bedingungen haften bleibt, unter denen die Dinge jenen Schein hervorbringen, an dem, was Lotze allgemeine Gesetze nennt, unter denen die Erscheinung der Dinge steht. Jedenfalls ist dieses Seyn etwas ganz anderes, als die absolute Position Herbart's, denn das Seyn der Substanzen ist hier nur ein wandelbares, vorübergehend zu setzendes, das Seyn der Gesetze aber ein Seyn von Relationen. Es entspricht also ungefähr Herbart's Daseyn, welches Schein und Wirklichkeit gemeinschaftlich umfaßt. Bei dieser specifischen Verschiedenheit kann demnach wenigstens in Beziehung auf die Dinge als Thatsachen der Wahrnehmung kein Streit über Seyn und Nichtseyn entstehen; denn Lotze und Herbart reden hier im Grunde von demselben, nur unter verschiedenen Namen. Jener nennt Seyn, was diesem Daseyn ist; für bedingt aber erklären die Dinge Beide, Herbart durch Substanzen, Lotze durch allgemeine Gesetze; der Eine wendet sich zum Realismus, der Andere zum Idealismus. — Es ist nicht unwahr, was wir S. 211 lesen: „eine Theorie, die von dem starren Seyn einfacher Wesen ausgeht, hat es schwer, hintennach zu dem Gedanken allgemeiner Gesetze zu kommen"; aber es läßt sich erwiedern: nicht schwerer hat es eine Theorie, die von allgemeinen Gesetzen allein ausgehend zu der Individualität der Erscheinungen gelangen will. Doch darüber später ein Mehreres.

Gehen wir jetzt zu Lotze's Beurtheilung der **zufälligen Ansichten** (S. 211 ff.) über. Sie scheint uns bei aller Anerkennung des Treffenden, das hier gesagt wird, doch nicht ganz gerecht. Auch wir haben die zufälligen Ansichten stets als **vermittelnde** betrachtet und häufig so genannt, etwas mehr als nur „ein pretiöser Ausdruck für den allbekannten Mittelbegriff" sind sie aber doch. Dieser kann als Prädicat mit seinem Subject oder als Subject mit seinem Prädicat sowohl in einem analytischen als einem synthetischen Urtheil verbunden seyn, die zufälligen Ansichten sind aber weder Definitionen ihrer Begriffe, noch Bruchstücke von Definitionen derselben, wie die analytischen Urtheile, sondern

synthetische Proceduren, durch welche sich die Form der Begriffe ändert, indeß der Inhalt bleibt, dieser aber dadurch Beziehungen erhält, die er zuvor nicht hatte. Nicht blos auf die Substitution, sondern mehr noch auf die Transformation scheint geachtet werden zu müssen, wenn die Bedeutung der zufälligen Ansichten begriffen werden soll. Die Transformation ist in der Mathematik der große Hebel unzähliger Entdeckungen geworden; dies brachte Herbart auf den sinnreichen Gedanken, für die Metaphysik Aehnliches zu versuchen. Bei'm Gebrauch der zufälligen Ansichten in der Mathematik muß aber noch eine Eigenthümlichkeit bemerkt werden, die weder Herbart noch Lotze erwähnt, die aber gerade für die Herbart'sche Lehre sehr wichtig ist. Jede zufällige Ansicht stellt den Inhalt ihres Begriffs dar in der Form eines andern ihm oft entgegengesetzten. Dies gäbe den Widerspruch: A ist ein Non-A, wenn dieser nicht sogleich durch eine entgegengesetzte Bestimmung wieder aufgehoben, und dadurch der Begriff wiederhergestellt würde. Jede zufällige Ansicht enthält daher eine doppelte Verneinung, durch welche dem Inhalt nach der Begriff unverändert bleibt, der Form nach aber eine solche Veränderung erhält, daß er dadurch in Beziehung zu einem andern kommt. Der Gewinn ist, daß das Getrennte in Zusammenhang gebracht wird, und nun selbst für Entgegengesetztes gemeinschaftliche Gesetze gelten. Es liegt aber in dem Prädicat, das die zufällige Ansicht ihrem Subject beilegt, ein wahrer Widerspruch, indem die corrigirende Bestimmung das Gesetzte wieder aufhebt und, weil nicht nichts geschehen soll, gleichwohl Beides festgehalten werden muß. Dieser Widerspruch ist ein gemachter, durch den Zweck gerechtfertigter und die Wahrheit des Subjects nicht verletzender, ein bloßer „Durchgangspunkt für unser Denken". Es ist sehr merkwürdig, daß die wichtigsten zufälligen Ansichten der Mathematik der neuern Gestaltung der Wissenschaft angehören. Die Alten beharrten in der Festhaltung der Gegensätze, unterwarfen die Glieder derselben besondern Gesetzen und verzichteten auf die gemeinsamen. Für sie sind rationale und irrationale Größen, Gerades und Krummes, parallele und convergente, schneidende und berührende Linien,

Kreis, Ellipsen, Parabeln und Hyperbeln u. s. f. streng geschiedene entgegengesetzte Objecte, die eine besondere Behandlung verlangen. Die neuere Mathematik dagegen denkt das Irrationale vermöge der unendlichen Annäherung als ein Rationales, die Parallelen als im Unendlichen convergirende Linien, das Krumme aus unendlich vielen unendlich kleinen Geraden zusammengesetzt, den Kreis als Ellipse mit unendlich wenig verschiedenen Hauptaxen, die Hyperbel als Ellipse mit imaginärer zweiter Hauptaxe u. s. f.; sie gleicht selbst durch den (widersprechenden) Hülfsbegriff des Unendlichkleinen in der Infinitesimalrechnung und deren Anwendungen auf Geometrie und Mechanik den Gegensatz des Stetigen und Discreten aus, läßt in der Lehre von den entgegengesetzten Größen recht in abstracto das Positive mit dem Negativen als ein Gleichartiges zusammenfassen, und füllt durch die Fiction des Imaginären (z. B. in den imaginären Wurzeln der höheren Gleichungen) selbst die unendliche Kluft zwischen Daseyn und Nichtdaseyn aus. Sie bildet auf diese Weise eine Menge widersprechender Begriffe, um mit ihrer Hülfe zu allgemeinen Gesetzen zu gelangen. Zwar ist sich die Mathematik dieser Bedeutung ihrer Widersprüche nicht klar bewußt, sie hat sich ihrer geschämt, sie durch künstliche Theorieen zu umgehen, zu verhüllen gesucht, sie aber niemals ganz beseitigen können; die rechte Philosophie der Mathematik wird sie aber gar nicht beseitigen, sondern nur scharf bestimmen und dem Zwecke, der sie schuf, gemäß gebrauchen wollen. — Für Herbart war nun die Nothwendigkeit der Einführung der zufälligen Ansichten in die Metaphysik dadurch gegeben, daß die Unveränderlichkeit der Qualität seiner einfachen Wesen ihm einerseits eine unvermeidliche Folge seiner absoluten Position war, andererseits aber doch die Veränderung als Thatsache der Erfahrung vorlag, die sich nicht gänzlich in bloßen Schein auflösen ließ, da jedenfalls die Wirklichkeit des Scheines übrig blieb, Wirklichkeit und Schein aber aus dem Seyenden erklärt werden mußten. Die zufälligen Ansichten sind bei Herbart Formeln, durch welche das wirkliche Geschehen einen Ausdruck im Denken finden und allgemein deducirt werden soll. Es ist hiebei nur die Frage, ob sie den mathemati-

schen Gesetzen der Erscheinungen gleichen, die nichts weiter als bloße subjective Vorstellungsarten seyn wollen, durch die nicht das Wesen der Erscheinung ergründet, sondern nur das Gesetz derselben dem Denken begreiflich gemacht werden soll, übrigens dahingestellt bleibt, ob in der Natur der Dinge Alles so geschieht wie es sich die mathematische Theorie vorstellt (nahm doch bekanntlich selbst Newton für seine Gravitationslehre eine objective metaphysische Geltung nicht in Anspruch), oder ob sie der adäquate Ausdruck des wirklichen Geschehens seyn sollen. Man muß gestehen, daß, wenn Herbart seinen zufälligen Ansichten keine tiefere Bedeutung als die mathematischer Formeln beilegen wollte, er sich seine metaphysische Aufgabe zu niedrig gestellt haben und in die blos subjective Erkenntniß Kant's zurückfallen würde, die er doch zu überschreiten alles Ernstes bestrebt ist. Dies ist aber nicht der Fall, seine Absicht ist in der That, durch die zufälligen Ansichten zu einer objectiven Erkenntniß des wirklichen Geschehens zu gelangen, nur ist zu beachten, daß die zufälligen Ansichten nicht schon selbst der Ausdruck des wirklichen Geschehens, sondern nur die Vorbereitung dazu sind, und dieses erst als Resultat ihrer Zusammenfassung sich ergiebt. — Lotze bemüht sich nun, zu zeigen, daß weder die arithmetischen noch die geometrischen und mechanischen Substitutionen der Mathematik der Zerlegung der einfachen Qualitäten der Realen zur Rechtfertigung dienen können, und wirklich ist es nicht schwer, einzusehen, daß dort immer nur von Quantitäten die Rede ist. Er gelangt aber zuletzt selbst zu der Ueberzeugung, daß Herbart durch seine mathematischen Beispiele nur könne die Absicht gehabt haben, die Art und Weise der Methode zu zeigen, die er für die Metaphysik ebenfalls zu brauchen wünschte. Aber er bestreitet ihm jede Zerlegbarkeit einer Qualität und weist die Erläuterung durch die einfachen Empfindungen der Farben als unstatthaft zurück; da diese wohl immer noch aus zwei oder mehreren Selbsterhaltungen zusammengeflossen seyn, also auch wieder zerlegt werden könnten, dieses alles aber auf einfache Qualitäten sich nicht anwenden lasse. Lotze macht also die Möglichkeit der zufälligen Ansicht einer Qualität von ihrer wirklichen Zusam-

mensetzung aus Bestandtheilen abhängig; aber damit würde selbst der Begriff der mathematischen zufälligen Ansichten zu eng gefaßt, da sie nicht auf Analysen sondern Synthesen beruhen. Lotze hätte unsers Erachtens nicht so schnell über den Satz von der mechanischen Zusammensetzung der Kräfte hinweggehen sollen, den Herbart (Metaph. II. S. 114) sehr schön zur Erläuterung dessen, was er will, benutzt hat. In der einfachen Richtung und Intensität einer Kraft liegt nicht die mindeste Mannichfaltigkeit, die zu einer Zerlegung führen könnte. Auch die Zerlegung einer Wirkung in ihre Ursachen ist hier nicht das Wesentliche, denn es handelt sich eigentlich nur um gleichgeltende Ortsveränderungen eines sich bewegenden Punktes; es ist, populär ausgedrückt, der Satz, daß man von einem Ort zum andern nicht blos auf kürzestem Wege, sondern auch durch einen Umweg gelangen kann. Immer wird uns indeß Lotze einhalten, daß es sich stets um eine Hervorbringung, sey es eines Ortes oder einer Kraft handle, einfache Qualitäten aber schlechterdings nicht hervorgebracht werden können. Hierauf hätte nun Herbart zunächst zu erwiedern, daß er auch gar nicht durch seine zufälligen Ansichten eine einfache Qualität aus andern wirklich hervorzubringen meine; denn wenn er z. B. $\alpha+\beta-\gamma$ als eine wirkliche Zerlegung von A, und $\alpha+\beta+\gamma$ als eine solche von B betrachtete, so würde die (additive) Zusammenfassung beider zweimal $\alpha+\beta$ geben, das hieße die Qualitäten von A und B müßten sich verändert haben und beide gleich geworden seyn, weil in beiden die Bestimmung γ fehlt. Aber Herbart giebt sich diesem Rechenexempel nicht hin, sondern sagt vielmehr: die zufälligen Ansichten in diesem Sinne zu deuten, erlaubt die festzuhaltende Einfachheit der Qualitäten nicht, die Veränderungen schlechterdings nicht zuläßt. Die Zerlegung der Qualitäten nach den zufälligen Ansichten ist nur eine ideelle und offen zu reden ein widersprechender Begriff, der aber keine andere Geltung für sich in Anspruch nimmt, als die, einen Uebergang im Denken zu vermitteln, und weder das Seyende noch wirkliche Geschehen angeht. — Doch es läßt sich der Sache noch eine andere weniger parador erscheinende Seite abgewinnen. Verschiedenheit der Qualitäten der Wesen muß

angenommen werden, denn wie aus durchaus gleichen Qualitäten die bunte Mannichfaltigkeit der Erscheinungen erklärbar seyn sollte, wäre ganz unbegreiflich. Aber nicht jede Verschiedenheit ist nur eine disparate, wie sie Lotze immer nur allein im Sinne hat; auch sehen wir nicht ein, warum gerade nur diese mit einfachen Qualitäten verträglich seyn sollte. Wer nichts von der Farbenmischung wüßte, der würde Violett für ebenso einfach wie Roth und Blau halten, und am Ende wissen wir ja heute noch nicht, ob die subjective Empfindung des ersteren wirklich zusammengesetzter ist, als die der letzteren. Nichts destoweniger wird, abgesehen von aller Theorie der Farben und ihren Mischungen, die bloße unmittelbar vergleichende Betrachtung die Verwandtschaft des Violett zum Rothen und Blauen erkennen, auch je nach der Nuance die zu dem einen größer nennen, als zu dem andern; Grade der Verwandtschaft sind also dann gegeben und damit auch Grade der reinen Verschiedenheit oder des Gegensatzes, denn diese beiden ergänzen sich einander zur Einheit. Dies wird nun in ähnlicher Weise für die einfachen Qualitäten der Realen zu denken seyn, bei deren gänzlicher Unwahrnehmbarkeit es sich eigentlich von selbst versteht, daß wir uns mit Gleichnissen begnügen müssen. Es wird aber bei den zufälligen Ansichten der Qualitäten immer nur beabsichtigt, dem Grade ihres Gegensatzes einen Ausdruck zu geben. Man kann daher die anstößige Zerlegung umgehen und statt dessen sagen, A sey dem B im Grade m entgegengesetzt und im Grade 1 — m verwandt. Es stellt sich dann vielleicht reiner dar, daß die zufällige Ansicht der Einfachheit den Qualitäten nicht wehe thun, sondern die letzteren nur in einer Weise fassen will, durch welche sie der Vergleichung und vermöge derselben einander selbst zugänglich werden. — Was übrigens Lotze hier (S. 218) noch über den Mangel allgemeiner Gesetze, nach denen aus der Zusammenfassung von zufälligen Ansichten mögliche Folgen hervorgehen können, sagt, mag bis auf einen gewissen Punkt zugegeben werden. Zwar nicht eine Statik und Mechanik des Seyenden, aber doch eine Algebra und Analysis des Qualitativen könnten wir uns hier als möglich denken. Es mag seyn, daß nicht blos

die additive, sondern auch die multiplicative Verbindung der zufälligen Ansichten hier eine Bedeutung hat, selbst Potenzen und Wurzeln noch einen Sinn finden. Allein eine so generelle Betrachtung war für Herbart kein Bedürfniß. Er will nicht mit zufälligen Ansichten rechnen, er drückt sie in mathematischen Zeichen nur gleichnißweise aus, ohne davon einen ernsten Gebrauch zu machen; ob ein solcher möglich, diese Frage hat er unberührt gelassen, er bedurfte ihrer Lösung nicht, und es ist ihm daraus so wenig ein Vorwurf zu machen, als dem Archimedes deßhalb, daß er nur die Exhaustionsmethode und nicht die allgemeinere Integralrechnung erfand. — Dagegen kann ich Lotze's Behauptung der Unvollständigkeit der durch Herbart angebrachten Verbesserung des Causalitätsbegriffs (S. 222) gar nicht zugeben. Herbart's Satz: die Causalität werde unter Voraussetzung des Zusammen sogleich nothwendig, soll theils unmotivirt, theils tautologisch sein; das erstere, weil das Zusammen des Entgegengesetzten ein mehrdeutiger Ausdruck; das letztere, weil Zusammen so viel heiße als in der Verknüpfung oder Beziehung stehen, durch welche Causalität bedingt werde. In der ersteren Hinsicht hat aber Lotze noch gar nicht nachgewiesen, daß es wirklich mehrere Formen der Zusammenfassung der Qualitäten giebt, sondern nur den Gedanken einer möglichen Mehrheit derselben hingeworfen, indeß uns Zusammenfassung nichts anderes ist als Ineinssetzung, wie sich bei dem, was wir über die Selbsterhaltungen zu sagen haben, gleich weiter zeigen wird. Was das Zweite betrifft, so führt nicht jedes Zusammen auf Causalität, sondern nur das von Realen entgegengesetzter, nicht aber das von Realen gleicher oder disparater Qualität; das Zusammen ist also nur eine Mitbedingung der Causalität, ihr nicht schon identisch.

Die schwierige Lehre von den Selbsterhaltungen hat Lotze von allen den Seiten angegriffen, von welchen aus wirklich Bedenken gegen sie erhoben werden können. Zur richtigen Beurtheilung muß vor Allem der Begriff des wirklichen Geschehens gehörig bestimmt werden. Dieses ist zwar, wie Herbart sagt, dem Seyn incommensurabel, geht aber doch das Seyende an und nicht blos

den Zuschauer. Worin kann es nun überhaupt bestehen? Offenbar nur in einer Relation der Qualitäten der Wesen, ohne jeden Gedanken an Aeußerliches. Zwischen den Qualitäten kann nun aber nach den zufälligen Ansichten ein Verhältniß der Entgegensetzung gedacht werden, das als Gedanke freilich ganz allein dem Zuschauer angehört, aber doch nach seiner Bestimmtheit in den Qualitäten begründet und ihnen nicht blos angedichtet ist. Auf dieses Verhältniß muß sich das wirkliche Geschehen beziehen. Es müssen aber Umstände gegeben seyn, wo dieses Verhältniß nicht willkürlich von dem Zuschauer als bloße Vergleichung gedacht wird, sondern eine objective Nöthigung zu seiner Setzung gegeben ist. Dieß geschieht da, wo wir, wie bei der Inhärenz, genöthigt sind, die Wesen nicht einzeln zu setzen, sondern zusammen oder, was Lotze für einen vorsichtigeren Ausdruck hält, in Beziehung. Ihre Setzung ist dann als Eine zu betrachten, sie ist eine Zusammensetzung, in der sie nicht mehr als zwei oder mehrere, sondern als Eins gesetzt werden, eine relative Position, die zu der absoluten der einzelnen hinzukommt (was kein Widerspruch ist, da zwar nicht jede relative Position auch die absolute zuläßt, aber jedes absolut Gesetzte die relative). Dieser Ineinssetzung widersetzt sich aber jedes von beiden Wesen, vermöge des Gegensatzes seiner Qualität zu der des andern, und dieses Widersetzen muß nothwendig gegen das andre gerichtet seyn. Dieser Zustand der relativen Position, in den die Wesen gesetzt werden, dieses sich Widersetzen, welches ja nach der Verschiedenheit der Qualitäten seine bestimmte Art und Intensität hat, ist das wirkliche Geschehen. — In dem so bestimmten wirklichen Geschehen bekommen nun die Wesen Beziehungen zu einander; die Qualität des einen tritt nun in wirklichen, nicht mehr blos gedachten Gegensatz zu der Qualität eines andern. Ob die Ausdrücke Störungen und Selbsterhaltungen hier, wo nichts gestört wird, und keine Möglichkeit der Störung, d. h. Veränderung gegeben ist, angemessen seyen, läßt sich in Zweifel stellen; sie können wenigstens Mißverständnisse veranlassen, und wirklich haben sie die meisten von Lotze's Einwürfen verschuldet, der sich mehr an den Namen

als an die Sache hielt. Es sind zunächst nur Entgegensetzungen, Wechselbeziehungen der Wesen zu einander. Wirft man einen Vorblick auf ihre psychologische Bedeutung, so dürfen sie in keiner Weise als Kraftäußerungen betrachtet werden, auch nicht als Hemmungen, sondern zunächst als ungehemmte immanente Thätigkeiten, im Aeußern nur der freien Bewegung vergleichbar und auch, wie diese, nach dem Grundsatz der Beharrung fortdauernd. Durch die doppelten Qualitäten, die in Beziehung gesetzt werden, bekommt diese Thätigkeit einen Ausgangs- und einen Beziehungspunkt und dadurch gleichsam Richtung. Es sind gegenseitige Anregungen zur immanenten Thätigkeit; es sind Zustände, in welche sie sich gegenseitig versetzen, durch die der Stand des einen zu dem andern bezeichnet wird. Statt Herbart's Gleichniß vom Druck möchten wir lieber das der Abstoßung gebrauchen. Das Wesen stößt die fremde Qualität von sich, mit der es zusammenkommt. Es sind Impulsionen und Repulsionen, Anregungen und Rückwirkungen, freilich keine räumlichen. Ueberhaupt sind dieß insgesammt nur figürliche Ausdrücke, und Entgegensetzung bleibt immer der von der Beimischung des Zeitlichen, Räumlichen und der Kraft noch am meisten freie Ausdruck. Metaphern sind aus psychologischen Gründen hier niemals ganz zu vermeiden, wenn man nicht völlig unverständlich werden will; Lotze tadelt daher Herbart deßhalb sehr mit Unrecht; sollte er sich nicht bewußt seyn, wie voll seine eigne metaphysische Ausdrucksweise von Metaphern ist, die ihr oft einen nur zu verführerischen Reiz der Anschaulichkeit geben? Metaphern sind in der Metaphysik unvermeidlich, nur dürfen sie nicht beliebig wechseln, sondern müssen mit Consequenz festgehalten werden.

Lotze schließt an seine Bemerkungen über die Selbsterhaltungen einen Einwurf gegen Herbart's Theorie der Veränderung an (S. 227). Er fragt, was dafür bürge, daß, wenn ein Reales A mit zwei Reihen andrer Realen die Merkmale a und b hervorbrachte, an die Stelle einer dritten Reihe aber, der das Merkmal c entsprach, eine vierte trat, die ein neues Merkmal d veranlaßte, dadurch nicht auch die Selbsterhaltungen a und b gestört werden

könnten, wo dann plötzlich alle Merkmale sich ändern würden, und der Faden des Zusammenhangs zerrissen wäre? Er folgert hieraus, daß die bloße Gegenwart eines gemeinschaftlichen Gliedes in allen Reihen nicht hinreiche, um die allmäligen Uebergänge der Veränderung zu erklären, sondern mit dem Eintritt jeder neuen Reihe die Gesammtsumme aller Resultate sich ändern könne. — Gegen Herbart's Auflösung der Probleme der Inhärenz sowohl als der Veränderung hätten wir selbst Mehreres zu erinnern, was wir indeß nur kurz andeuten können. Die einfache Substanz ist in beiden Problemen der Realgrund der Einheit des Dinges, im ersten der Einheit des Mannichfaltigen, im andern der Einheit des Wechselnden. Soll nun alles, was ein Ding heißt, sei es ein beseeltes oder unbeseeltes, lebendiges oder lebloses, ein Naturkörper oder Kunstproduct, eine solche reale und centrale Einheit haben? Bei dem Menschen und den höheren Thieren wird diese einfache Substanz ohne Zweifel die Seele seyn, zweifelhaft fängt es an zu werden bei den niedern Thieren, die zerschnitten noch fortleben, bei den Pflanzen, wo der abgeschnittene Zweig wieder Wurzeln schlägt und ein neues selbstständiges Ding wird. Soll nun gar jeder Stein, der zerschlagen, wenn auch ein Bruchstück, doch immer wieder ein Stein ist, eine solche einfache Substanz haben? Oder gar das Dintenfaß und der Leuchter? Doch wer möchte so etwas behaupten. Die einzige einfache Substanz, die der Mannichfaltigkeit und dem Wechsel aller Dinge Einheit gebend gegenübersteht, ist unsre, des erkennenden Subjects, Seele. Wollte man diese aber als den einzigen Grund der Einheit der Dinge ansehen, so würde man in den transscendentalen Idealismus zurückfallen, den wir mit Herbart, weil nicht blos die Materie, sondern auch die Form der Erfahrung gegeben ist, nicht anerkennen können. Nun ist unter der Einheit eines Dinges zweierlei zu verstehen: einmal das räumliche Beisammenseyn einer Gruppe gleichartiger Merkmale, wie des Farbigen oder Tastbaren, dann aber das Zusammenseyn ungleichartiger Merkmale, wie des Sichtbaren, Tastbaren, Hörbaren u. s. f., also der disparaten Eigenschaften desselben Dinges. Für diese letztere Art der

Einheit gilt nun eigentlich Herbart's Auflösung des Problems der Inhärenz allgemein. Wenn genau Ein und Dasselbe auf verschiedene Weise in die sinnliche Wahrnehmung fällt, so muß ein und dasselbe Reale mit mehreren andern Reihen von Realen zusammen die mannichfaltigen sinnlichen Merkmale hervorbringen. Dieß widerholt sich für jede wahrnehmbare Stelle eines körperlichen Dinges, so daß jeder ihre einfache Substanz zukommt. Alle diese Substanzen aber wieder durch ein die Einheit des Gleichartigen in der Erscheinung (also z. B. der räumlichen Anschauung) vermittelndes Reales — eine einfache Substanz des ganzen Dinges — in eine centrale Verbindung zu bringen, daraus ist nur dann ein zureichender Grund vorhanden, wenn, wie bei den Menschen und höheren Thieren, bestimmte Thatsachen darauf hinweisen, vorzugsweise Ein Reales als das in gewissem Sinne wenigstens Einheitgebende zu betrachten. Unsre Ansicht geht also dahin, daß wir es bei weitem in den meisten Fällen, wo wir in der gewöhnlichen Bedeutung des Wortes von Dingen reden, mit zusammengesetzten Substanzen, mit Systemen einfacher Realen zu thun haben, deren Beisammenseyn entweder ein ursprüngliches oder durch Bewegungen vermitteltes, deren Beisammenbleiben aber, vermöge der Construction anziehender und abstoßender Kräfte (sey diese Construction nun die Herbart'sche oder eine andre) in den Verhältnissen ihrer Qualitäten begründet seyn wird. — Um nun über das Wesen der Veränderung, deren Erklärung zu der vorstehenden Auseinandersetzung die Veranlassung gab, in's Klare zu kommen, muß man beachten, daß die veränderlichen Merkmale Selbsterhaltungen einerseits der das Ding constituirenden Realen, andrerseits, als Empfindungen, zugleich des wahrnehmenden Subjects anzeigen, die mit jenen des Dings in einem hier nicht näher zu erörternden Zusammenhang stehen werden. Diese Selbsterhaltungen dauern, vermöge des zu generalisirenden Grundsatzes der Beharrung (der sogenannten lex inertiae) auch dann noch fort, wenn das sie veranlassende Zusammen der Realen aufgehört hat. Dagegen bringen neue Verbindungen der Realen neue Selbsterhaltungen hervor. Diese können nun allerdings die vorigen ganz

oder gradweise hemmen, und dieß ist sogar die einzige Bedingung der Möglichkeit des Verschwindens von Merkmalen; auch wollen wir die Möglichkeit zugeben, daß auf diese Weise an einem Dinge plötzlich alle Merkmale verschwinden und andern Platz machen können. In diesem Falle würden wir in der That ein ganz andres Ding vor uns zu haben meinen müssen. Die Identität der (einfachen oder zusammengesetzten) Substanz des Dinges würde uns, selbst wenn die neuen Merkmale an demselben Orte, wie die alten, erscheinen, mindestens sehr zweifelhaft seyn. Daran können wir nun nicht mit Lotze Anstoß nehmen; denn wir bescheiden uns, daß nicht jeder Wechsel im Zusammen der Realen für uns unmittelbar erkennbar seyn muß, da ja schon das Zusammen nicht entgegengesetzter Realen weder in den Dingen noch in uns Selbsterhaltungen hervorbringen kann, also auch nicht in die Wahrnehmung fällt. Uebrigens scheint der angenommene Fall unter die großen Seltenheiten zu gehören; denn in der Erfahrung pflegen die Veränderungen, wenn auch nicht immer stetig, wie Leibnitz annahm, doch so vorzugehen, daß nicht alle Merkmale auf einmal wechseln. Aber selbst wo dieß etwa geschieht, bleiben noch Kennzeichen übrig, das Beharren der Substanz mittelbar zu erkennen. Fehlte es aber irgend einmal an allen Andeutungen dieser Art, so würden wir bis auf Weiteres nur Grund haben zu behaupten, daß an die Stelle des vorigen Dinges ein ganz andres getreten sey.

Lotze's Kritik der Herbart'schen Ontologie richtet sich nicht blos gegen die einzelnen Lehren vom Seyn, von den zufälligen Ansichten, Selbsterhaltungen, Substanzen und Causalitäten, sondern auch gegen seine ganze Erklärungsweise der Erscheinungen aus dem wechselnden Zusammen der einfachen realen Wesen. Lotze glaubt nachgewiesen zu haben (S. 233), daß Herbart's Entwicklungen nicht fortgehen ohne die verschwiegene Mitwirkung von Gedanken, die er, als des Nominalismus *) verdächtig, auf lan-

*) Diese Bezeichnung ist nicht genau. Herbart weiß von keinem Seyn des Allgemeinen, kennt keine universalia ante rem und ist

gen Umwegen fruchtlos zu vermeiden gestrebt hat. Wenn wir fragen, sagt er (S. 232), was den Erscheinungen, was dem Gegebenen zu Grunde liegt, so fragen wir nicht blos nach einem Halt, der der Erscheinung Festigkeit gebe, denn man wüßte nicht, warum sie diese nicht von selbst haben sollte (?); sondern wir fragen zuerst nach dem Gesetze, das in den Erscheinungen sich erhält, und auf viel engere Weise jenen Zusammenhang hervorbringt, der durch das Seiende bewirkt werden sollte. Diese Gesetze sollen aber nicht etwa blos zu den einfachen Realen hinzukommen und ihr Zusammen und Nichtzusammen bestimmen, sondern nach ihren Bestimmungen erhält verschiedener Inhalt die absolute Position, die Seyenden werden (S. 230) „nur die nothwendigen Beziehungspunkte für die Relationen des Gegebenen; ein nothwendiges metaphysisches Uebel, das daseyn muß, wenn es zur Verwirklichung irgend einer Erscheinung kommen soll, in sich selbst aber gar kein Princip zur Hervorbringung des Gegebenen hat. — — Es erfolgt nothwendig die Umkehrung der Begriffe, nach der die eleatischen Principien des Scheins, Herbart's Relationen, die dem Seyenden gleichgültig sind, gerade zu dem Princip der Erklärung des Gegebenen, die Welt des wahrhaften Seyns dagegen zu einer Reihe unbrauchbarer Abstractionen wird." — „Was aber, durch feststehende Gesetze der Welt bedingt, in dem Wechsel der Erscheinungen sich gleichbleibt oder in regelmäßigen Rhythmen wiederkehrt, das nimmt für uns den objectiven Schein eines seyenden Dinges an und giebt uns die Illusion, als würde es durch einen unvertilgbaren Punkt der Realität, der in ihm selbst läge, fortwährend in der Reihe des Existirenden festgehalten. In der That aber liegt nichts der Art in ihm, sondern es ist der gleich starke und gewaltige Arm ewiger Gesetze, der eine bestimmte Erscheinung fortwährend aufrecht erhält und sie im Wechsel andrer bewahrt. — Die Realität, die wir suchen, ist nicht die des Stoffes, sondern die der Wahrheit" (S. 232).

daher insofern selbst den Nominalisten beizuzählen. Wollte Lotze vielleicht sagen, Herbart habe manche Begriffe im Verdacht, leere Namen zu seyn?

In Beziehung auf diese Aeußerungen werden wir uns in sehr gemischter Weise theils beistimmend, theils widersprechend verhalten müssen. Wir geben unbedingt zu, daß die einfachen Wesen allein zur Erklärung der Erscheinungen noch nicht zureichend sind; aber das hat auch Herbart nicht behauptet, sondern nach ihm muß überall zum Stoff die Form kommen. Wir geben aber nicht zu, daß die Realen eine bloße Illusion des metaphysischen Denkens sind, denn auch umgekehrt bedarf die Form des Stoffes und kann sich ihn nicht selbst erzeugen. Das, was Lotze unter allgemeinen Gesetzen versteht, ist Herbart's Metaphysik durchaus nicht fremd, aber freilich in ihr von ganz andrer Bedeutung. Es sind theils Gesetze des Denkens und Erkennens, theils Gesetze des Daseyns, und innerhalb der letzteren wieder Gesetze des Scheins und des wirklichen Geschehens zu unterscheiden und endlich in ihrem gegenseitigen Zusammenhange und dem mit dem wahrhaft Seyenden in's Licht zu setzen. Man kann also von Gesetzen in methodologischer, phänomenologischer und ontologischer Bedeutung des Wortes reden. In der erstgenannten Beziehung muß jede metaphysische Forschung vom Denken über das Gegebene ausgehen und die logischen Gesetze des Denkens anerkennen. Es ist aber stillschweigende oder ausdrücklich ausgesprochene Voraussetzung aller Philosophie, daß diese Gesetze nicht blos subjective, sondern auch objective Geltung haben, daß sich nach ihnen auch die Fragen über Seyn und Wirklichkeit müssen zur Entscheidung bringen lassen; diese Voraussetzung hat der Idealismus mit dem rationalen Realismus gemein, sie gilt für jede rationale Philosophie, d. h. für die einzige, die ihres Namens werth ist. Bei Herbart theilt sich nun die Methodologie in die Lehre vom Gegebenen nach Materie und Form, als dem Anfang aller metaphysischen Forschung, und in die Lehre vom Fortschritt von dem Gegebenen zum Nichtgegebenen, vom Bekannten zum Unbekannten, welche letztere theils durch die Theorie des Zusammenhangs zwischen Gründen und Folgen, theils durch die zufälligen Ansichten zur Darstellung gebracht wird. Ob damit eine systematische Vollständigkeit der Principien und Methoden erlangt ist, oder ob

hier eine reicher gegliederte „objective Logik" ihre Stelle finden sollte, kann man dahin gestellt lassen; jedenfalls muß sich bei der Anwendung der methodologischen Regeln auf die Auflösung der metaphysischen Probleme zeigen, ob hier noch wesentliche Lücken auszufüllen sind. Mittels dieser methodologischen Gesetze werden nun alle phänomenologischen und ontologischen erkannt, und es unterliegt keinem Zweifel, daß auch die Ueberzeugung vom Seyn der einfachen Realen ein Resultat dieser — mittelbaren — Erkenntniß ist. Nimmt man daher „wirklich" im engern Sinne des Worts, so kann man sagen, daß die einfachen Realen nicht wirklich, sondern absolut nothwendig sind, aber sie hören deßhalb nicht auf, wahrhaft zu seyn, werden nicht zu „Illusionen", sondern es wird damit nur bezeichnet, daß sie nicht auf dem unmittelbaren Wege der Wahrnehmung, sondern auf dem mittelbaren des Denkens zu unsrer Erkenntniß kommen. Dasselbe gilt vom wirklichen Geschehen. In welches Gewebe von Scheinwissen würden wir gerathen, wenn wir den Resultaten des Denkens keine höhere Geltung zugestehen wollten, als nur die, einen objectiven Schein als ein nothwendiges Uebel hervorzubringen! Vielmehr darum, weil sie sich als nothwendige Ergänzungen der Erscheinungen darstellen, die unabhängig von aller Subjectivität zu setzen sind, müssen wir ihre Existenz für eine wahrhafte, objective anerkennen, und damit ist zugleich ihr Unterschied vom nothwendigen Schein, der allemal noch eine Beziehung auf ein Subject hat, angezeigt. Diese methodologischen Gesetze sind nun gewiß die letzten Erkenntnißprincipien, auf die wir uns berufen können; durch sie wird das Seyn der realen Wesen, wird das wirkliche Geschehen erkannt, durch sie aus dem Seyenden und Wirklichen der Schein erklärt. Lotze will aber aus ihnen auch Realprincipien machen, und hiermit trennt er sich entschieden von Herbart, bei welchem das Denken ein wirkliches Geschehen in der Seele ist und daher seinem Seyn nach doch wieder von dem einfachen Realen getragen wird. Bei Lotze giebt es für die Gesetze des Denkens und Erkennens nur noch eine ethische Rechtfertigung, bei Herbart dagegen eine theoretisch-genetische Ableitung. Diese ist es nun wohl, welche

Lotze meint, wenn er von Gedanken spricht, die Herbart, als des Nominalismus verdächtig *), fruchtlos auf langen Umwegen zu vermeiden strebe. Aber Herbart könnte antworten, daß Lotze sich die Sache allzuleicht mache und, auf genetische Ableitung jener Gesetze verzichtend, ganz Empiriker werde, der sich mit der kahlen Thatsache begnügt. Freilich kann diese Ableitung nicht ohne Anwendung der Formen geschehen, deren Genesis erklärt werden soll; aber dieß ist deßhalb noch nicht ein fehlerhafter Kreis, der nur da entsteht, wo unter den Beweisgründen eines Satzes das Zubeweisende selbst sich befindet, indeß es sich hier gar nicht um logische Realdefinitionen oder Beweise der Gültigkeit jener Formen, sondern nur darum handelt, ihre subjective zeitliche Entstehung zu erklären. Bei jeder Theorie, also auch der psychologischen Genesis der Kategorieen, müssen wir uns der mannichfaltigsten Kategorieen bedienen, aber diese Theorie ist deßhalb noch kein Gaukelspiel.

Hier nun scheint es der Ort, auch meinerseits ein Bekenntniß abzulegen, in wie weit ich in diesem Theile der Metaphysik mich mit Herbart noch im Einverständniß zu erhalten vermag. Bei der rigorösen Strenge, mit welcher Herbart das Seyn nur den einfachen Wesen zugesteht und sich gegen den Begriff „realer Reihen" durchaus erklärt, zerfällt seine Welt des Seyenden in eine Vielheit isolirter Wesen, denen die Verbindung, der Zusammenhang zufällig und gleichgültig ist, und man könnte sagen, daß seine Welt des Seyenden ursprünglich völlig formloser Stoff sey, wenn man nicht etwa die Systeme von Realen ausnimmt, die er als ursprünglich zusammen betrachtet. Es hat daher bei ihm allerdings Schwierigkeit, zu begreifen, wie hieraus eine Welt von Formen und Zusammenhang entsteht, wenn diese etwas mehr seyn soll, als eine bloße Welt des Scheins, was hinsichtlich alles wirklichen Geschehens allerdings seine Meinung ist. Er giebt dem objectiven Schein einen so weiten Spielraum, daß er wenigstens zur formalen Mitbedingung des wirklichen Geschehens wird, was

*) Wir weisen hier auf die obige Anmerkung (S. 58 u. 59) zurück.

dieses wieder dem Gebiete des blos Scheinbaren näher bringt, als es die Absicht ist; oder, wenn sich auch dieser Verdacht beseitigen läßt, so erscheint doch das Zusammen und Nichtzusammen mit allen seinen Folgen so regel- und gesetzlos, daß wenigstens hier in der Ontologie dem Zufall eine befremdende Herrschaft zugestanden wird. Ueberhaupt aber wird jede Verbindung der Realen so ganz blos dem zusammenfassenden Denken zugeschrieben, daß dadurch das System, besonders in der Synechologie, in ein gewisses Schwanken zwischen Realismus und Idealismus geräth. Lotze, dem dies nicht entgangen zu seyn scheint, empfiehlt nun als Heilmittel den Uebergang in einen vollen Idealismus. Mir scheint im Gegentheil der Realismus des Systems gesteigert werden zu müssen, und die Ausbildung desselben nach dieser Richtung in seinen Principien zu liegen. Einer der Hauptsätze, auf welchem Herbart seine Metaphysik erbaut und, schon Kant, wie vielmehr Fichte und Hegel gegenüber, den realistischen Charakter derselben gründet, ist der: nicht blos die Materie der Erfahrung, sondern auch ihre Formen sind gegeben. In dem Gegebenseyn liegt nun das Erkenntnißprincip des Seyenden, aber es wird von ihm bei Herbart in Beziehung auf die beiden Hauptfactoren der Erfahrung, Materie und Form, eine, wie mich dünkt, allzu ungleiche Anwendung gemacht. Die einfachen Elemente der Dinge haben ein wahrhaftes, absolutes Seyn; sie zusammen oder nicht zusammen zu fassen ist eine Nothwendigkeit des Denkens über das Gegebene, kann aber doch nicht diesem allein angehören, da das wirkliche Geschehen davon abhängt. Gleichwohl ist die nähere Bestimmung von beiden, das unvollkommene Zusammen und die räumliche Entfernung, doch nur objectiver Schein. Herbart giebt in der Psychologie eine Theorie der Entstehung der zeitlichen und räumlichen Formen in subjectiver Hinsicht, und hier erscheinen sie ganz als Producte des psychologischen Mechanismus, als Formen unsers zusammenfassenden Denkens. Die nähere Betrachtung dieser Theorie ergiebt jedoch, daß diese Formen keineswegs die Producte irgend welcher frei gestaltender geistiger Kräfte, sondern daß sie bedingt sind durch die Art und Weise, durch die Ordnung des

Gegebenseyns der Empfindungen in der Wahrnehmung (ob z. B. in einer unveränderlichen oder in einer umkehrbaren Ordnung, als einfache oder als sich durchkreuzende Reihen u. dgl. m.). Dies heißt aber nichts anderes als: die Psychologie weist nach, wie die Seele dazu kommt, die zeitlichen und räumlichen Formen, nach welchen die Dinge außer ihr gestaltet und geordnet sind, in sich nachzubilden; denn ein objectives Schonvorhandenseyn dieser Formen wird hier schlechterdings vorausgesetzt. Die Metaphysik hat nun diese psychologische Voraussetzung zu rechtfertigen. Es geschieht bei Herbart zunächst in der Lehre vom intelligiblen Raum, an den sich die Construction von Zahl, Bewegung und Zeit knüpft. Sind nun alle diese Formen nichts mehr als objectiver Schein, so ist man damit kaum weiter als zuvor; denn auch die psychologischen Formen des zusammenfassenden Denkens entstehen nach Herbart nothwendiger Weise in jeder möglichen, nicht blos der menschlichen, wahrnehmenden und zusammenfassenden Intelligenz. Wenn man nun auch unbedenklich den leeren Raum zwischen den einfachen Wesen für bloßen Schein halten mag, so ist es doch wohl etwas Anderes mit dem erfüllten. Mag das Wieviel des Nichtzusammenseyns, die leere Distanz, den Wesen gleichgültig seyn, das Zusammen und Nichtzusammen selbst und sogar das Wieviel des ersteren ist es nicht in Beziehung auf die Frage, ob oder ob nicht und was in den Wesen geschehen soll. Mit A ist B, mit B ist C zusammen, ohne daß deßhalb C mit A zusammenseyn müßte; ebenso mit C, D, aber dieses nicht mit B. Es entsteht die Reihe A, B, C, D, in der jedes Glied sich unmittelbar gegen die benachbarten und (nach Herbart's „Uebertragung der Gegensätze") sogar noch gegen die entfernteren Glieder erhält, und diese Selbsterhaltungen in jedem dieser Realen gegenseitig sich auf mannigfaltige Weise hemmen und mit einander verschmelzen werden. Die Reihe des Zusammenseyns der Wesen, die Ordnung, in der sie sich befinden, ist also in Verbindung mit den Gegensätzen ihrer Qualitäten der Realgrund einer Reihe innerer Zustände, die sich mit jener sogleich ändern müßten.

Diese Ordnung und dieses Zusammenseyn ist also doch wohl mehr als bloßer objectiver Schein, als bloße Zusammenfassungsweise einer wahrnehmenden Intelligenz. Dies führt nun, wie mich dünkt, auf die Nothwendigkeit, neben der innern Wirklichkeit des Geschehens auch eine äußere Wirklichkeit in der Art und Weise des mannichfaltigen Zusammenseyns der Realen in Anspruch zu nehmen, welche eben so die innere Wirklichkeit bedingt, wie von ihr bedingt wird, und also in Wechselbeziehung zu ihr steht, mit ihr gemeinschaftlich aber die Formen des Zusammenhangs darstellt, deren Materie die einfachen Wesen selbst bilden. Das Gesagte gilt aber nicht blos vom Zeitlichen und Räumlichen, sondern nicht weniger von allen andern Erkenntnißformen. Sie sind zunächst Gesetze unserer Seelenthätigkeit; aber es muß erklärt werden, wie die Seele zu ihnen kommt, und es wird nur erklärbar unter der Voraussetzung, daß sie zugleich eine Bedeutung für die Dinge haben, und die Seele, die als einfaches Wesen in Beziehung zu andern selbst unter ihnen steht, sie weder als Urformen besitzt noch ursprünglich erzeugt, sondern nur in sich nachbildet. Diese Gesetze haben also nicht blos ein subjectives, sondern auch objectives Daseyn, sind in dem Zusammenhange des innern und äußern Geschehens an den Dingen verwirklicht; sie sind nicht in abstracto (was Hypostasirung des Allgemeinen seyn würde), sie sind in concreto mit den Dingen gesetzt und existiren in Wahrheit außer unserm abstracten Denken als leere Formen ohne den reellen Inhalt, dessen Beziehungen sie ausdrücken, so wenig, als die realen Wesen ohne diese Beziehungen die Grundlage der Wirklichkeit seyn könnten. Meine Ansicht ist also: sowohl einfache Wesen ohne Gesetze ihres Zusammenhangs, als diese ohne jene gehören in das Reich der Abstractionen; beide mit einander in concreter Verbindung müssen vorausgesetzt werden, wenn eine genügende Erklärung der Erscheinungen zu Stande kommen soll: „Natur hat weder Kern noch Schale, Alles ist sie mit einemmale.“ Die metaphysische Erkenntniß wird immer von allgemeinen Gesetzen des Denkens und Erkennens ausgehen müssen, ja ganz auf

ihrer Gültigkeit ruhen, aber es bleibt auch die Untersuchung über das Seyn und Entstehen der Erkenntnißformen, denn zur Kantischen Lehre von den Formen a priori können wir nicht zurückkehren. Die Gesetze unsers Denkens und Erkennens beruhen dem Daseyn nach auf Gesetzen des objectiven Geschehens; diese aber der Erkenntniß nach auf Gesetzen unsers Denkens. Aus diesem Kreise kommen wir nicht heraus; Uebereinstimmung aller seiner Theile unter einander ist Wahrheit.

Hiermit sehe ich mich nun noch einmal zu Lotze's Versuch zurückgeführt, Ethisches mit Theoretischem in Verknüpfung zu bringen, um anzudeuten, in wie weit mir eine solche Vereinigung zulässig scheint. Verstehe ich Lotze recht, so ist seine Ansicht diese, daß der Geist, indem er nach Kategorieen denkt und erkennt, seine sittliche Bestimmung erfüllt, und daß, weil alles Seyn in den Kategorieen, diesen „allgemeinen Gesetzen" aufgeht, insofern nur das ist, was seyn soll. Hier wäre nun aber noch mancherlei zu fragen. Ist Denken und Erkennen die alleinige sittliche Bestimmung oder nur eine Seite derselben, und wie ist überhaupt die Deduction dieser sittlichen Bestimmung nach Lotze's Ansicht zu führen? Sollen die Denk- und Erkenntnißformen selbst der Ausdruck des Guten seyn, oder sind sie nur relativ gut als Mittel zur Erzielung des Wahrhaftguten? Was aber verdient denn diesen Namen? Lotze scheint dieser letztern Meinung zu seyn und ihnen nur einen relativen Werth beizulegen, er scheint den Kategorieen eine ethische Deduction geben, sie als moralisch nothwendig rechtfertigen zu wollen. Die Ausführung ist er aber bisher schuldig geblieben; weder seine Metaphysik noch seine Logik geben hierüber nähern Aufschluß. Mir scheint nun hievon das Wahre, aber von Lotze's Ansicht völlig Verschiedene, dies zu seyn, daß unsre Denk- und Erkenntnißgesetze nicht, wie es bei Herbart das Ansehen hat, unbedingt gleichgültig, sondern daß sie der Gegenstand einer ästhetischen Werthschätzung sind. Ich muß mir vorbehalten, diesem Gedanken künftig weitere Ausbildung zu geben, aber Vieles weist doch deutlich genug auf ihn hin. Wer möchte die Idee der Wahrheit, der Einstimmung unserer Gedanken unter sich und des

Wissens mit dem Seyenden, gleichgültig nennen? wer sie nicht als ein unbedingt Werthvolles anerkennen wollen, indeß wir Schein und Irrthum verachten? Eben so Einheit des Mannichfaltigen, Ordnung und Zusammenhang, Gesetzmäßigkeit in dem Veränderlichen, Urgrund und Endzweck alles Daseyns sind keine gleichgültigen Gedanken, sondern erscheinen uns als Höchstes und Schönstes, werth das Ziel eines aufopfernden Strebens zu werden, und erfüllen uns, wenn wir sie in der Weltbildung und dem Weltlauf als realisirt erkennen, mit erhabener Begeisterung, indeß Widerspruch, Disharmonie, chaotische Unordnung, Gesetzlosigkeit des Zufalls nicht nur allen theoretischen Zusammenhang unmöglich machen, sondernauch schon an sich selbst als häßliche Mißgestalten von uns zurückgestoßen werden. Was folgt nun aber hieraus? Zunächst für uns selbst, daß wenn wir die Wahrheit erforschen, wir zugleich Schönes vollbringen. Für die Welt aber, daß die Mannichfaltigkeit und der Wechsel des Daseyns unter Gesetzen steht, die zugleich schön und vortrefflich sind. Man könnte diese Weltansicht zwar nicht im ethischen, aber im weiteren ästhetischen Sinne Optimismus nennen. Dennoch würde er nur formal seyn, und man hätte sich zu hüten, daraus zu viel folgern zu wollen. Mehr nämlich läßt sich nicht daraus ziehen, als daß eine unter solchen allgemeinen Gesetzen stehende Welt der Erreichung einer ästhetischen Bestimmung fähig seyn kann. Jene allgemeinen Gesetze gelten nämlich für jede mögliche Welt, und unermeßlich viele Combinationen derselben sind denkbar, die zu den besondern Gesetzen führen, die nur aus der Erfahrung erkannt werden können und als eine Auswahl aus unendlich vielen Möglichkeiten erscheinen. Die Gesetze unsrer allgemeinen Dynamik z. B. sind von solcher Allgemeinheit, daß sie auch noch für eine Welt gelten würden, in der die Schwere nicht im umgekehrten quadratischen Verhältniß der Entfernungen wirkte, und daher die Planeten andere Curven beschrieben als Ellipsen. Aber auch in dieser Welt, in der unsere Schwere herrscht, würden bei einem andern Verhältniß zwischen der ursprünglichen Tangentialbewegung und der Centripetalkraft hyperbolische und parabo-

lische Bewegungen entstanden seyn, von denen unser Himmel nichts weiß. Die Störungsgesetze gelten überall da, wo die Gravitation herrscht; aber, wie die Mechanik des Himmels lehrt, bedurfte es dieser besondern, scheinbar höchst unregelmäßigen Vertheilung der Planetenmassen, um für das Sonnensystem stabiles Gleichgewicht herzustellen. So lassen nun die allgemeinen Gesetze immer noch unbegrenzten Spielraum für eine unendliche Mannichfaltigkeit ihrer Anwendungen und quantitativen nähern Bestimmungen. Wie nun ein Kunstwerk aus durchaus ästhetisch-untadeligen Elementen bestehen kann, ohne deßhalb als Ganzes den Preis der Schönheit zu erringen, so könnte eine Welt, deren allgemeine Gesetze durchaus vortrefflich wären, doch in der Verknüpfung derselben von der höchsten Vollkommenheit noch weit entfernt seyn. Daher ist die Nothwendigkeit einer vollkommenen Welt auch dann noch unerweislich, wenn die allgemeinen Gesetze, nach welchen die Elemente in ihr sich vereinigen, an sich vortrefflich sind, und daher wird es immer eine empirische Forschung bleiben, zu ermitteln, ob diese gegebene Welt auch in ihren besondern Gesetzen, die sie zu dieser Welt machen, als durchaus schön, zweckmäßig und gut zu betrachten ist, oder nur Keime zu einem immer vollkommener sich gestaltenden Daseyn in ihr liegen. Daß diese letztere Ansicht ganz dem praktisch-religiösen Interesse entspricht, erhellt von selbst. Wäre die Welt schon um der Vortrefflichkeit ihrer allgemeinen Gesetze willen so, wie sie seyn soll, so wäre die nothwendige Folge ein moralischer Pantheismus, gerade so wie ohne einfache Wesen der absolute Idealismus und ohne das wirkliche Geschehen in ihnen ein allgemeiner äußerlicher Mechanismus, dem immer etwas vom Materialismus anklebt, unvermeidlich ist.

Der Begriff der sittlichen Gemeinschaft.

Von

Dr. Karl Bayer.

A. Der metaphysische Begriff der Gemeinschaft.

a. Allgemeinheit des Begriffs der Gemeinschaft.

Gemeinschaft ist nicht ausschließlich ein Verhältniß sittlicher Persönlichkeiten, sondern der Begriff der Gemeinschaft ist der eines allgemeinen, metaphysischen Verhältnisses. Nicht nur der Mensch bedarf, um glücklich zu sein, um zu werden, der er soll, und zu wirken, wie er kann, der Vereinigung mit andern Menschen, sondern jedes Wesen ist, was es ist, nur im Verhältniß zu einer Gemeinschaft, die es in sich befaßt und erhält. Der Trieb nach Vereinigung ist ein allmächtiges, ein wesentliches Bedürfniß jeden Wesens.

Sofern das Einzelwesen das Bedürfniß der Vereinigung in sich selbst als Trieb fühlt, könnte es, als ein Ausdruck der Bedürftigkeit, als Schranke seiner Natur erscheinen. Das Wesensvereinigungsbedürfniß ist aber keine Bedürftigkeit, ist nicht endlichen Ursprungs und particulärer Bedeutung, sondern es gewährt jedem Wesen wahres Lebensgefühl, ist für ein jedes Bezeugung und Genuß des eigenen Daseins, Entfaltung und Bestätigung seiner Eigenthümlichkeit. Weil das Einzelwesen in der Gemeinschaft seine wahre Eigenheit enthüllt, gewährt eine jede Art von Gemeinschaft ein Gefühl von Genügen, Beglückung durch Selbstgefühl und Selbstaufopferung.

Das Bedürfniß der Wesensvereinigung ist ein wesentliches Bedürfniß, weil es in der Natur der Dinge und im Wesen des Geistes begründet ist, und als ein solches ist es zugleich ein all-

gemeines, universales, alle Wesen umfassendes. Denn die Quellen der Gemeinschaften sind die ewigen, die allgemeinen, die metaphysischen Verhältnisse der Natur und des Geistes: was ein wahrhaftes Bedürfniß ist, ist allgemeingültig und nothwendig, ist universal, wie das Leben, ausnahmslos wie das Pflichtgebot, allumfassend wie die Liebe, allbeglückend, wie die Freiheit.

Die Natur ist das Nachbild der sittlichen Weltordnung, es ist Ein Geist, der sie erfüllt und durchdringt, Eine Wahrheit, die in ihnen sich darstellt: auch die Natur, wie die sittliche Welt, ist solcher Wesensvereinigungen Grund und Ergebniß. Das Weltall umfaßt nicht nur eine unendliche Fülle individuellen Lebens, sondern das Leben der Einzelnen setzt eine unendliche Mannichfaltigkeit von Vereinigungen voraus: das Weltall ist das einigende Band dieser Gemeinschaften. Durch den Act der Vereinigung erzeugt sich das Leben in unerschöpflicher Fruchtbarkeit und unsterblicher Liebe: auf dem Gleichgewicht schöpferischer Freiheit und empfangender Liebe, auf Einigung ruhet die Welt in unvergänglicher Schönheit und Kraft. Der Gedanke eines solchen Weltalls voll harmonischer Kräfte und harmonischen Genusses, erweckt in dem Betrachter die sittliche Kraft großer Entschlüsse, die erhabenste und süßeste Rührung: er fühlt in demselben Augenblick, in dem er erkennt, wie gering er sei und wie er Nichts durch sich selber vermöge, wie groß er vom Menschen denken soll, wozu er zu werden bestimmt, zu welcher Wirksamkeit er berufen ist.

Diese Allgemeingültigkeit des Begriffs der Gemeinschaft, vermöge welcher er sowohl das Gebiet der Natur als das der sittlichen Welt umfaßt, ist in der Idee der Vollkommenheit begründet. Gemeinschaft fließt aus der unendlichen Quelle aller Vollkommenheit; sie ist ein Gleichniß des göttlichen Lebens, sie ist Darstellung und Offenbarung der Vollkommenheit, eine Form und ein Act der Vollkommenheit. In der Metaphysik, als der Wissenschaft der Ideen, als der Wissenschaft der Vollkommenheit, ist wie jede ethische Kategorie, so auch der Begriff der Gemeinschaft gegründet.

Wir vindiciren den Begriff der Gemeinschaft für die Metaphysik. Philosophische Systeme, welche das Princip der Sittlichkeit nicht in sich aufzunehmen, nicht aus sich zu erzeugen fähig waren, bedurften dieses Begriffes nicht, sie ließen sich an den Kategorieen der Ganzheit, der individuellen Lebendigkeit, der organischen Einheit genügen, sie kannten keine andere Form der Einheit als die mechanische und die organische. Die Wissenschaft des sittlichen Geistes aber, als die Lehre von der Tugend und Weisheit, von der sittlichen Freiheit und Liebe, bringt auch den Begriff der freien sittlichen Gemeinschaft hervor: denn nur die Freiheit macht ihn möglich und die Liebe ist seine Erfüllung.

In gewissem Sinne darf man sagen, daß die Ethik eine neue Wissenschaft ist: denn gegenüber der Bildungsepoche, in der wir geboren sind, die ihrer ganz vergessen hatte, mußte sie, als wäre sie nie gewesen, neu entstehen: sie wieder anzuerkennen, war ein neuer und selbstständiger Sinn für die Wahrheit, eine neue und fruchtbare Begeisterung nöthig. Vergessen war der heilige Name der Tugend, verbannt ihre göttliche Würde, unverstanden ihre Hoheit und Größe. Als nothwendige Folgen dieser Verleugnung der Tugend zeigten sich im Leben und in der Wissenschaft die schmählichsten Erscheinungen: statt der Weisheit herrschte die Sophistik, statt der Wissenschaft der Formalismus, statt des sittlichen Glaubens an einen heiligen Gott der tugendlose Glaube an einen Gott der Willkühr oder der Unglaube an einen selbstständigen Urheber der Welt und an den Geist der Vollkommenheit. Wir bedurften eines neuen Sinnes, eines höhern Geistes. Der Geist der Wahrheit und der Liebe wird nur begriffen von einer Wissenschaft, die das Postulat des sittlichen Geistes anerkennt, die, in ihrem Wesen selbst ethisch, das Princip der Ethik aus sich erzeugt. Wir bedürfen einer Wissenschaft, die im Sinne der Alten, die persönliche Tugend, die persönliche Weisheit nicht minder fordert, als die sittliche Gemeinschaft: wir bedürfen einer Metaphysik, in welcher alle lebendigen Principien des Geistes und der Natur enthalten sind, — nicht als abstracte und formelle Begriffe, sondern als fruchtbare, lebenzeugende, geistweckende Kräfte. Solche lebendige

Principien sind die Ideen der sittlichen Persönlichkeit und der sittlichen Gemeinschaft.

b. Das Wesen der Gemeinschaft.

Wir können Nichts wahrhaft denken und erkennen, ohne es auf einen unbedingten Grund zurückgeführt, in einem unbedingt selbstständigen Wesen gedacht und angeschaut zu haben: wir können nur denken, was, als selbstständig in sich selbst, durch diese innere Selbstständigkeit uns die Gewißheit seiner selbst gewährt.

Unbedingt selbstständig, wie seiner selbst, so alles dessen, was ist, selbstständiger Grund und Urheber ist nur der Geist der Vollkommenheit, der Geist der Genugsamkeit. Aus der Idee der Vollkommenheit sind alle Principien des Lebens und des Geistes abzuleiten, nur durch sie ist Erkenntniß möglich und Wahrheit: die Principien der Wissenschaften sind die Verhältnißformen der Genugsamkeit, — die Selbstbestimmungen, die Selbstbethätigungsformen, die Selbstbezeugungsacte der Genugsamkeit.

Wenn alle lebendigen und fruchtbaren Principien der Wissenschaft Verhältnisse des Geistes der Vollkommenheit sind, so wird der lebenschaffende Begriff der Gemeinschaft im eminenten Sinn Darstellung und Offenbarung göttlicher Wesenheit sein. Welches Verhältniß der Vollkommenheit ist das Urbild der Gemeinschaft? welchem Act der Genugsamkeit entspricht der Begriff der Gemeinschaft? dieß ist das höchste Problem der objectiven Ethik.

Indessen scheint die Voraussetzung, die dieser Frage zu Grunde liegt, einen Widerspruch zu enthalten, der ihre Lösung unmöglich macht. Denn das selbstgenugsame Wesen ist in seiner heiligen Vollkommenheit einer Ergänzung, wie die Gemeinschaft sie gewährt, weder fähig noch bedürftig: in bedürfnißloser Seeligkeit ruht es in sich selbst. Es kann in diesem genugsamen Wesen keine einzelne Wesensbestimmung gedacht werden, welcher die Gemeinschaft als ihrem Urbild so entspräche, wie der Geist der Wahrheit das

Princip der Logik und der Geist des Friedens und der Liebe der Religion Princip ist.

Aber diese Genugsamkeit selbst, diese vollkommene bedürfnißlose Selbstgenugsamkeit ist in sich selbst Kraft der Einigung, — ein Verhältniß in sich selbst, dem an einigender Innigkeit und inniger Selbstständigkeit Nichts verglichen werden kann, — das vollkommene Einigungsverhältniß, das Verhältniß unbedingter Einigkeit. Dies Genugsamkeitsverhältniß ist im Geist der Vollkommenheit das lebendige Band aller Vollkommenheiten, die allinsichumfassende und allinsichbeschließende Einigkeit: und dieß Verhältniß selbstgenugsamer Einigkeit ist das Princip der Gemeinschaft.

Gemeinschaft ist also Offenbarung, Darstellung, Verwirklichung dieses Verhältnisses selbstgenugsamer Einigkeit, — Darstellung und Verwirklichung der Einigkeit, die der Vollkommenheit Wesen ist. Damit Vollkommenheit sei und weil Vollkommenheit ist, darum ist Gemeinschaft: damit Genugsamkeit sei und weil sie ist, soll Gemeinschaft sein, die Allen genug thut, Genügen gewährt und Vollkommenheit. Aufgenommen in die Gemeinschaft, inbegriffen in der Gemeinschaft wird jedes Wesen der Genugsamkeit, die es für sich selber entbehret, theilhaftig: nur die Gemeinschaft entspricht dem Urbilde göttlicher Einigkeit und göttlich vollendeten Lebens und selbstgenugsamer Vollkommenheit.

Nicht der Einzelne in seiner Vereinzelung stellt das Wesen der Vollkommenheit dar, sondern nur die Vereinigung aller Wesen im Geiste der Wahrheit, die Verbindung aller Kräfte im Geist der Liebe, die Versammlung aller Wirklichkeit im Geiste des Friedens: der göttlichen Genugsamkeit entspricht nur das Reich der Natur und des Geistes in zusammenstimmender Einigkeit, nur Wesensvereinigung. Das Wesen der Gemeinschaft ist also Vollkommenheitsdarstellung durch Wesensvereinigung, Verwirklichung wahrer Einigkeit durch Vereinigung selbstständiger Wesen.

Völlig verschieden von diesem Einigkeitspostulate sind die Begriffe der Totalität, der organischen Einheit, des individuellen Le=

bens, mit denen sich die Metaphysik bisher begnügt. Diese Einheiten stellen nur die Arten und Grade der Selbstständigkeit dar, durch welche ein Wesen ein Etwas, ein Einzelwesen, ein Selbst ist. In solcher Einzelnheit und Selbstheit festgehalten ist das Individuum nur in abstractem Sinne selbstständig, eine Form der Selbstständigkeit, welche zur wahren Selbstständigkeit zu erheben nur die Wesensvereinigung, nur die Gemeinschaft im Stande ist. Individualität ist abstracte, formelle Selbstständigkeit, Gemeinschaft ist das Verhältniß gehaltvoller, concreter, realer Selbstständigkeit, in welchem begriffen das selbstische Wesen ein selbstständiges wird.

Die Form individueller Selbstheit ist die nothwendige Voraussetzung für die gehaltvolle und reale Selbstständigkeit: und es unterscheidet sich durch diese Selbstheit seiner Momente der Begriff der Gemeinschaft von den Begriffen mechanischer und organischer Einheit. Die Theile der mechanischen Ganzheit und die Glieder der organischen Einheit entbehren dieser Selbstständigkeit, und die Selbstständigkeit, welche die Gemeinschaft gewährt, ist eine gehaltvolle, weil der in die Gemeinschaft Aufgenommene ihr durch einen Act der Freiheit angehört, weil er seine Selbstheit ihr geopfert hat. Nur durch Opferung unserer Selbstheit, nur durch Vereinigung mit andern Wesen, nur durch Gemeinschaft gewinnen wir wahre, von Selbstsucht freie Selbstständigkeit. Diese Wesensvereinigung erhebt den Einzelnen über sich selbst, gibt ihm eine zweite höhere Natur, indem sie ihn von der Bedürftigkeit und Eingeschränktheit befreit, die der Charakter eines, nicht in sich genugsamen und doch der Freiheit fähigen, nicht wahrhaft selbstständigen und doch der Selbstständigkeit empfänglichen Wesens ist. Im Lichte dieser höhern Freiheit erscheinen uns die Triebe und Bedürfnisse heilig, welche Vereinigung fordern und wirken; auch sie beweisen, daß der Einzelne sich über sich selbst zu erheben, sich von sich selbst zu befreien, das Bedürfniß fühlt; diese Naturbedürfnisse sind zugleich die Forderung der sittlichen Freiheit, die Nothwendigkeit der sittlichen Liebe, der Freiheit und Liebe Gesetz.

Wie wird ein solches Verhältniß der Gemeinschaft entstehen,

wie müssen sich die in ihm Begriffenen untereinander verhalten, um es zu erzeugen?

Die erste dieser Bedingungen zur Hervorbringung dieses Verhältnisses ist die Gegen- und Wechselseitigkeit: die wechselseitige Betheiligung und Theilnahme der in ihm Begriffenen an dem Acte der Hervorbringung. Die andere Bedingung ist, daß sich ein jedes derselben in diesem Acte sowohl thätig als leidend verhalte. Ein jedes derselben verhält sich als Energie, übt einen Act der Selbstheit, der Selbstthätigkeit, durch den es seine Fähigkeit, sich aus sich zu verhalten, seine Aseität bethätigt und beweist. Indem aber ein jedes zumal diesen Act der Selbstbezeugung vollzieht, bietet sich jedes dem andern dar, um dessen Wirksamkeit aufzunehmen, in sich zu empfangen, und verhält sich also als Pathos. Freiheit und Hingebung, Wirksamkeit und Empfängniß, Selbstbezeugung und Selbstverläugnung, in jedem Moment von jedem der Geeinten wechselwirksam geübt, erzeugt der Wesen Gemeinschaft.

Das Resultat dieser Wechselwirksamkeit und gegenseitigen Hingebung ist also zunächst für das Individuum die Befreiung von den Schranken der Selbstheit, die Erhebung über sich selbst, die Gewinnung wahrer Selbstständigkeit. Dieß ist eine Auffassung des Wesens der Gemeinschaft, welche in allen Theorien die herrschende zu sein pflegt. Zugleich aber hat die Gemeinschaft eine von dieser Erhebung und Verselbstständigung des Individuums unabhängige, selbstständige Bedeutsamkeit: sie ist nicht nur Mittel zur Vervollkommnung und Beglückung der Geeinten, sondern sie hat einen innern selbstständigen Lebensgrund, einen innern selbstständigen Endzweck. Sie ist Darstellung und Verwirklichung der Einigkeit, die ihrer selbst Zweck ist, sie ist selbst Zweck ihrer selbst: sie ist um ihrer selbst willen, damit ein Verhältniß sei, welches die Einigkeit darstellt, die in sich vollkommen und genugsam ist.

Diesen doppelten Ursprung und Endzweck müssen wir in der Gemeinschaft anerkennen, diese doppelte Bestimmung hat die Gemeinschaft zu erfüllen und es ist ebenso wahr, daß der Ein-

zelne um der Gemeinschaft willen und für sie, als daß die Gemeinschaft für den Einzelnen und um des Einzelnen willen da ist. Wie aber auf der Anerkennung dieses doppelten Ursprungs und dieser doppelten Bestimmung die kräftige Gesundheit und Lebensfrische jeder Gemeinschaft beruht, so beruht ihr höherer Werth auf der Einsicht, daß diese doppelte Bestimmung in ihrer Wurzel nur Eine, daß in Wahrheit diese beiden Bestimmungen der Gemeinschaft nur mit und ineinander erreicht und erfüllt werden können. Der Gemeinschaft innerer Endzweck ist Vollkommenheitsdarstellung durch Wesensvereinigung. Soll diese Darstellung aber keine symbolische Darstellung, sondern eine lebendige und wahrhafte Verwirklichung sein, so ist sie zugleich Vervollkommnung und Beglückung der Geeinten, so müssen die in ihr Begriffenen wirklich und wahrhaftig der Kraft und des Glückes theilhaftig sein, welche bedürfnißlose Freiheit und Seeligkeit gewährt. Die Gemeinschaft erfüllt nur dann ihren Beruf, wenn sie die Vervollkommnung der Geeinten wirket, wenn sie die höhere Selbstständigkeit ihnen gewährt, die sie bedürfen und durch sie erreichen wollen; aber ebenso sind die in der Gemeinschaft Begriffenen nur dann dieses Glückes würdig und nur dann fähig, diesen Zweck zu erreichen, wenn sie die Gemeinschaft höher achten als sich selbst.

Ob der Mensch für den Staat da ist oder der Staat für den Menschen? So ist gefragt worden. Ehe wir aber diese Frage in unserm Sinne, nach dem Gesetze der Gemeinschaft, beantworten, müssen wir die Frage selbst einer Prüfung unterwerfen, wir müssen, damit sie eine Antwort zulasse, sie einschränken, ihr einen andern Ausdruck, eine andere Fassung geben. Auf dem Gebiete der sittlichen Gemeinschaft kommt Alles darauf an, die verschiedenen Pflichtgebiete, die verschiedenen Sphären der Gemeinschaft zu unterscheiden. Es ist unrichtig, dem Staat den Menschen gegenüberzustellen. Denn der Begriff des Menschen, der Menschlichkeit ist ein viel umfassenderer, als der des Staates; der Staat kann nicht alle Bedürfnisse des Menschen befriedigen, nicht allen seinen Kräften einen Wirkungskreis verschaffen; der Mensch

als solcher gehört einer höhern umfassenderen Gemeinschaft an, als der Staat ist. Wir müssen also nicht fragen, wie der Mensch als solcher zum Staate als zu seiner Gemeinschaftssphäre sich verhalte, sondern nur wie sich zu ihm verhalte der in diesem Pflichtgebiete thätige, in dieser sinnlichen Gemeinschaftssphäre begriffene Mensch, der Mensch als Bürger. Ist der Staat für den Bürger da oder der Bürger für den Staat? Der Staat ist für den Bürger da, um ihm die Bedingungen zu gewährleisten, unter denen er die Wahrheit nicht nur erkennen, sondern auch verkündigen, die Liebe nicht nur empfinden, sondern auch bethätigen, der Tugend und Freiheit eine äußere Verwirklichung geben kann; aber der Bürger ist auch da für den Staat, damit ein solches, durch sich selbst berechtigtes, selbstbedeutungsvolles Verhältniß sei, indem sich die sittliche Vernunft äußerlich verwirkliche. Deßhalb hat der Staat einen gerechten Anspruch auf die lebendige Theilnahme der Bürger an seinen Angelegenheiten, mit Aufopferung ihrer Ruhe, ihrer Zeit, ihrer Kraft: er kann fordern, daß der Bürger ihm Hab und Gut zu opfern bereit, daß er für ihn sein Leben zu opfern bereit sei: aber er darf nicht wollen, daß der Bürger den Menschen verleugne, daß er seiner höhern, allgemeinen Pflichten vergesse, daß er die Wahrheit ihm opfere. Nur dann ist der Staat wahrhaft eine Verwirklichung sittlicher Vernunftprincipien, und nur dann kann er fordern, daß der Mensch ihn anerkenne und für ihn lebe, wenn er sich seiner Schranke bewußt bleibt, wenn die Bürger den Zweck des Staates als ihren eigenen begreifen und ausführen, wenn er nicht sie hemmt in der Erfüllung ihrer allgemeinen, ihrer geistigen Pflichten, in der Befriedigung ihrer sittlichgeistigen Bedürfnisse. Wir leben im Staate, um sittlich handeln, um frei denken, um Liebe üben, um wahre Menschen sein zu können.

Wie mit diesem besondern Fall verhält es sich mit jeder Sphäre der Gemeinschaft. Sie ist nur, was sie sein soll, sie leistet nur, was sie schuldig ist, wenn sie den in ihr Geeinten die Freiheit giebt, die sie mit vereinzelter Kraft nicht gewinnen, die Selbstständigkeit, die sie als Einzelne entbehren, wenn sie die Menschen

besser macht, stärker, hochherziger, uneigennütziger. So nur stellt sie Vollkommenheit dar durch Wesensvereinigung.

Dieß also ist der Begriff der Gemeinschaft, ihr Princip und Wesen, ihre Voraussetzung und Bedingung, ihr Ursprung und Grund, ihre Bestimmung und ihr Endzweck. Ursprung und Grund, Bestimmung und Endzweck, obzwar in der Sphäre der geschichtlichen Entwicklung wesentlich verschiedene Kategorieen, sind in der Sphäre der Metaphysik des intellectuellen und sittlichen Geistes identisch und durften oben nicht unterschieden werden. Was für den Geist Endzweck seiner Selbstbestimmung ist, ist zugleich Ursprung seiner Thätigkeit, und was für ihn Bestimmung und Beruf ist, ist zugleich der Grund seiner Existenz. In dieser metaphysischen Sphäre treten diese Begriffe wechselseitig einer an des andern Stelle, so daß wir das Resultat der Gemeinschaftserzeugung, das ein zweifältiges ist, sowohl als einen zwiefachen Ursprung und Grund, als auch als den doppelten Endzweck betrachten konnten. Für die Sphäre der geschichtlichen Genesis aber hat die Gemeinschaft ihren Ursprung in der Hilfs- und Ergänzungsbedürftigkeit des Einzelnen, ihren Grund in seiner Vervollkommnungsfähigkeit, ihre Bestimmung in des Einzelwesens sich vollendender Vervollkommnung, ihren Endzweck in der Darstellung und Verwirklichung vollkommener Einigkeit durch Vereinigung selbstständiger Wesen.

c. Die Gebiete, die Formen und Arten der Gemeinschaft.

Wir haben bisher, um die Gemeinschaft nach ihrem allgemeinen Wesen zu betrachten, von den besonderen Formen und Arten der Gemeinschaft abstrahirt und die Kategorieen der sie construirenden Momente, die Begriffe der Selbstthätigkeit und der Hingebung nach ihrer allgemeinen Bedeutung gebraucht. Es ist aber ein Unterschied zwischen natürlichen und geistigen, physischen und ethischen Gemeinschaften, ein so wichtiger und wesentlicher, daß man im engern Sinne allein die geistig-sittlichen als solche fassen kann, im Unterschied gegen jede Zusammengehörigkeit von Naturwesen.

Das Princip der Besonderung, der Unterscheidung, der Bestimmung für den Begriff der Gemeinschaft suchen wir nicht in ihren äußern Wirkungen oder in ihren Beziehungen zu andern Begriffen, sondern das Princip der Mannichfaltigkeit und Bestimmtheit ist ein diesem Begriff immanentes. Der Begriff der Gemeinschaft enthält ein dreifaches Princip der Besonderung: eine Mannichfaltigkeit von Gemeinschaften ist gegeben erstens durch den Grund der Innigkeit und Selbstständigkeit dieses Verhältnisses, zweitens durch den besonderen Zweck einer solchen Vereinigung, endlich durch die bestimmte Weise, wie sich die Einzelwesen in der Gemeinschaft, als wirkende und empfangende, als selbstthätige und leidende, untereinander verhalten.

Durch den Gradunterschied der Innigkeit und Selbstständigkeit der Gemeinschaft entsteht eine Mannichfaltigkeit von Gebieten, durch die besonderen Zwecke der Gemeinschaften eine Mannichfaltigkeit von Arten, durch die bestimmten Weisen des Verhaltens der Geeinten eine Mannichfaltigkeit von Formen der Gemeinschaft. Die Form der Gemeinschaft ist also der Inbegriff der Bedingungen, durch die sie entsteht, die Art der Gemeinschaft ist die zusammenfassende Einheit ihres Ursprungs und Grundes, ihrer Bestimmung und Zweckthätigkeit: die Gebiete sind die Darstellungs- und Verwirklichungsacte ihres Wesens.

Das Princip der Besonderung nach dem Grade der Innigkeit des Verhältnisses umfaßt zugleich die beiden andern Unterscheidungsprincipien, nach der Art und der Form der Gemeinschaft. Aus dem Grade der Innigkeit und Selbstständigkeit folgt auch der Zweck und das Gesetz einer jeden Vereinigung, denn das Maaß, in wie weit es ihr gelingt, genugsame Einheit darzustellen, macht sie zur willkührlichen oder wesentlichen, zur natürlich nothwendigen oder geistig freien. Wir beschränken uns zunächst darauf, den Unterschied der Gemeinschaftsgebiete festzuhalten, indem wir Form- und Art-Unterschied bei der Betrachtung der sittlichen Gemeinschaft erörtern.

Bei dieser innern Steigerung der Einigkeitsverhältnisse kommt Alles darauf an, einzusehen, daß der Grad äußerer Nöthigung für die Zusammengehörigkeit mit der innern Nothwendigkeit der Einigung im umgekehrten Verhältnisse steht. Die innere Nothwendigkeit macht frei, ist das Gesetz der Freiheit, die Verwirklichungsform der Freiheit. Je mehr die Vereinigten durch äußere Nöthigung an einander gebunden sind, desto unselbständiger, äußerlicher, vergänglicher, desto werthloser ist ihre Vereinigung; und in dem Maaße, als sie gegen einander freier, selbstständiger sind, je mehr sie aus freiem Entschlusse und freier Liebe der Vereinigung angehören, desto innerlicher, fester, wesentlicher, desto werthvoller und beglückender ist ihre Gemeinschaft. Das innigste und unauflöslichste Verhältniß, der Genuß genugsamer Einheit und heiligen Glückes, ist nur da, wo durch den höchsten Zweck der Vereinigung die Vereinigten zur höchsten Freiheit verpflichtet, und der höchsten Liebe fähig sind.

Nach diesem Principe der Innigkeit und Selbstständigkeit der Einigung unterscheiden wir ein dreifaches Gebiet der Gemeinschaft. Denn Verhältniß, Einigung, Einheit ist (wie der Verf. in der „Idee der Freiheit" S. 49—53 von der Bedeutung des metaphysischen Verhältnisses in sich selbst gezeigt hat) entweder Beziehung oder Bezug oder wirkliche und wahrhafte Einigkeit.

Dies Gemeinschaftsgebiet der Beziehung, die äußerlichste dieser Einigungen, ist das Gebiet der unbeseelten Natur. Das Planetensystem ist eine solche Gemeinschaft der Beziehung. Diese Gemeinschaft ist, als die äußerlichste, nicht etwa die für die Erkenntniß leichteste, sondern sie ist uns am schwersten zu fassen; wir glauben aus den Wirkungen der Natur auf einen Bildungstrieb ohne Selbstbewußtseyn, auf eine Zweckthätigkeit ohne Verständniß seiner selbst, schließen zu können, dies sind aber durchaus unklare und sich selbst widersprechende Vorstellungen. Die alten Weisen haben den Gestirnen Leben und Seele zugeschrieben, die neuern Forscher haben das System der Himmelskörper als ein Resultat der Zusammenwirkung materieller Kräfte betrachtet. Es ist aber vielmehr ein metaphysisches Verhältniß, das sie vereinigt

und zusammenhält; es ist der schöpferische Ruf, der sie ins Dasein rief, die schöpferische Kraft, durch die sie sind. Werde! d. i. sei vollkommen! Vollkommen wie der genugsame Geist sei die Welt. Dies Gesetz der Vollkommenheit, dies Gebot der Liebe, dieser Ruf der Freiheit ist die schöpferische Kraft, die Alles zum Leben erweckt, die alle Wesen verbindet.

Das Gemeinschaftsgebiet des Bezugs umfaßt die Gemeinschaft der Lebendigen, ist die Lebensgemeinschaft. Das Leben in seiner Fruchtbarkeit, in seiner Kraft und Wahrheit und Unsterblichkeit beruht auf dem inbrünstigen Bedürfniß der Vereinigung, auf dem Acte liebender Vereinigung in Selbstaufopferung und Selbstgefühl. Das Bedürfniß nach Wesensvereinigung ist in jeder Form Trieb nach einem Ideale von Vereinigung und Vollkommenheit. Der schöpferische Hauch des Lebens, das sehnsüchtige Verlangen der natürlichen Liebe ist durch dieses Streben nach einem Vereinigungsideale geweiht und geheiligt.

Wirklich erreicht und wahrhaftig verwirklicht ist die Gemeinschaft im Reiche der Geister, als sittlich-geistige Gemeinschaft. Diese Gemeinschaft umfaßt das Gemeinschaftsgebiet der vollendeten Einigung, d. i. der wahren Einigkeit. Wahre Einigkeit ist, wo die Kraft und Innigkeit der Zusammengehörigkeit der Momente in der Selbstständigkeit der sie in sich begreifenden Einheit begründet und ebenso diese freie Selbstständigkeit der Totalität auf der freien Selbstständigkeit der in ihr begriffenen Momente beruht. Ein solches Verhältniß freier Einigkeit, ein Verhältniß der Freiheit und der Liebe ist nur im Reiche der Geister, in der persönlichen, sinnlich-geistigen Gemeinschaft. Voll heiliger Schönheit ist die Harmonie des Himmels, voll heiliger Wonne der schaffende Lebenstrieb; aber höher und heiliger ist die Ordnung der sittlichen Welt, die sittliche Gemeinschaft.

B. Der ethische Begriff der Gemeinschaft.

a. Das Wesen der sittlichen Gemeinschaft.

Die sittliche Gemeinschaft gehört dem Gebiete wahrer Einigkeit an, ist ein wahres Einigkeitsverhältniß; dem Zwecke oder der Art nach ist sie ein Vernunftverhältniß, ein Verhältniß zur Hervorbringung der sittlichen Welt, zur Verwirklichung der Wahrheit; der Form nach ein Verhältniß persönlicher Wesen, ein freies Verhältniß, ein Verhältniß freier Liebe.

Die sittliche Gemeinschaft ist also ein wahres Einigkeitsverhältniß durch Vereinigung persönlicher Wesen in Freiheit und Liebe zur Hervorbringung der sittlichen Welt, d. i. zur Verwirklichung der Wahrheit.

Erstens. Sie gehört dem Gebiete wahrer Einigkeit an, sie erfüllt dieses Gebiet, sie umfaßt Alles, was ihm angehört. Sie umfaßt eine Mannichfaltigkeit von untergeordneten Gebieten der Gemeinschaft, von Gemeinschaftssphären, die nicht nur unter sich nach dem Grade ihrer Innigkeit, nach Zweck und Form, nach Art und Eigenschaft unterschieden sind, sondern auch, jede in sich selbst eine unendliche Mannichfaltigkeit von Formen und Modificationen, von Pflichtbeweisen und Verhältnissen trägt und erzeugt. Zu diesem Gebiete der sittlichen Gemeinschaft gehören nicht nur die im engern Sinne sittlichen Verhältnisse, sondern auch die Sphären der geistigen Gemeinschaft. Denn Sittlichkeit ist nicht ein abgeschlossenes Gebiet, das sein eigen Gesetz und seinen besondern Endzweck hätte, sondern Sittlichkeit ist sich verwirklichende Wahrheit, Tugend ist sich verwirklichende Weisheit. Weisheit ist der Tugend höchste Form, ist aller Tugenden Inbegriff: sie ist der Wahrheit und der Liebe, der Freiheit und des Friedens, aller Vollkommenheit lebendiger und selbstständiger Inbegriff. Sie ist Geist, der Liebe ist, Vernunft, die Liebe ist, Wahrheit, die die Liebe selbst ist, — sie ist also auch Tugend, und alle Tugend ist, was sie ist, nur als auf die Weisheit bezogen, nur so fern sie Weisheit werden will. Wie also die subjective Ethik, die Lehre von der

Tugend als sittlicher Persönlichkeit, nicht nur die Tugenden des sittlichen Sinnes und der sittlichen Gesinnung, die Tugenden des sittlichen Charakters und des sittlichen Gemüthes, sondern auch die des denkenden Geistes umfaßt, so umfaßt die objective Ethik, die Darstellung der sittlichen Gemeinschaften nicht nur die sittlichen Gemeinschaften der Ehe und der Freundschaft, der Kirche und des Staates, sondern auch die Verhältnisse der geistigen Gemeinschaft, der Schule, der Wissenschaft, der Literatur, den ewigen Bund der Weisheit.

Zweitens. Das Gebiet der sittlich geistigen Gemeinschaft ist also das Verhältniß innerlichster, wesentlichster Einigung, d. i. wahrer Einigkeit. Diesen höchsten Grad der Innigkeit hat diese Gemeinschaft, weil sie ein freies Verhältniß, ein Verhältniß freier Liebe ist. — Das Moment der Energie, der Selbstheitsact in diesem Verhältniß ist die Kraft der Freiheit, des Selbstbewußtseins: das Moment der Hingebung die Kraft der Liebe, der Selbstaufopferung. Denn die zur sittlichen Gemeinschaft Vereinten sind freie, selbstbewußte Wesen, sittlichgeistige Persönlichkeiten. Nur ein persönliches Verhältniß, nur ein in Liebe freies gewährt uns den Mitgenuß selbstgenugsamer Wahrheit und Güte.

Persönlichkeit ist nicht ein formeller Begriff, nicht etwa eine Steigerung der logischen Abstractionen des Etwas, des Eins, der Einzelnheit. In solchem formellen Sinn ist der Begriff der Persönlichkeit unfruchtbar und nicht fähig, Princip einer neuen Lehre, eines neuen Weltbewußtseins, einer höhern Weisheit zu werden. Sondern Persönlichkeit ist nur des Geistes, ein Moment der Geistigkeit in ihrer specifischen Bestimmtheit: Persönlichkeit ist die Einigkeit der Geistigkeit, der Inbegriff ihrer Unendlichkeit und Ganzheit, ihrer Selbstständigkeit und Seeligkeit. Sie ist der Ausdruck in sich befriedigter, in sich vollendeter Einigkeit und Genugsamkeit.

In welcher seiner Thathandlungen gibt der Geist seine Persönlichkeit zu erkennen? in welchem seiner Acte bezeugt er seine Persönlichkeit? Im Acte der Selbstständigkeit: der Geist ist

persönlich als der selbstständige, er ist persönlich, indem er als eines Selbstes sich bewußt ist, als ein Selbst sich fühlt, sich selbst zu seiner Mittheilung bestimmt. Persönlichkeit ist also erfüllte, gehaltvolle Selbstständigkeit, Geist als seiner selbst bewußter und sich selbst bezeugender, als sich selbst mittheilender und sich selbst hingebender.

Der persönliche Geist ist der sich hingebende und mittheilende, weil er der seiner Selbstständigkeit bewußte ist. Dieß Selbstbewußtsein ist seine Selbsterkenntniß, die Erkenntniß der äußeren Schranke und der innern Unendlichkeit seiner Natur; er weiß, was er ist, und was ihm fehlt, was er hat und wessen er bedarf, was er vermag und was er soll. In diesem Selbstbewußtsein, in welchem die Erkenntniß seiner selbst begründet ist, ist zugleich seine Fähigkeit sich hinzugeben und sich mitzutheilen begründet, sein Mitgefühl, seine uneigennützige Hingebung und Selbstaufopferung: er kann nicht anders, als sich selbst bezeugen, sich selbst hingeben und mittheilen, um in Andern das gleiche Bedürfniß zu befriedigen, die gleiche Selbstständigkeit hervorzurufen. Je selbstständiger der persönliche Geist ist, je eigenthümlicher und unbedürftiger, desto reicher an Liebe: die höchste Kraft der Selbstständigkeit offenbart sich in der Bereitwilligkeit zur Mittheilung seiner selbst, in der Entschlossenheit zur rückhaltslosen Hingebung, in offener Güte, in edlem Vertrauen, in Selbstvergessenheit, Selbstverleugnung und überfließender Liebe. Der höchsten Liebe ist nur die selbstständige Kraft fähig: der Kraft wie der Liebe ist es eigen, auch das, was sie hingibt, nicht zu verlieren, sondern um soviel zu gewinnen und reicher zu werden. Auf dieser Fähigkeit, sich durch sich selbst zu steigern, ruht die Unerschöpflichkeit der wahren Liebe und die Kraft der Selbstständigkeit, die nur in dem Glücke Befriedigung findet, das sie bereitet, in der Seeligkeit, die sie mittheilt.

Der Begriff der sittlichen Persönlichkeit fordert den Begriff der sittlichen Gemeinschaft und setzt ihn voraus, aber ebenso setzt dieser jenen voraus: keiner kann ohne den andern gedacht werden. Schleiermacher sagt mit Recht: „Ein eigenthümliches Dasein ist ein qualitativ von andern unterschiedenes, ein persön-

liches ist ein sich selbst von andern unterscheidendes und andere neben sich setzendes, welches also ebendeßhalb auch innerlich unterschieden sein muß. — — Die Begriffe Person und Persönlichkeit sind also ganz auf das sittliche Gebiet angewiesen und dort die Weise zu sein des Einen und des Vielen; denn das andere neben sich setzen ist dem Begriff ebenso wesentlich, als das sich unterscheiden. Je weniger ein Mensch oder ein Volk sich vom andern unterscheidet, um desto weniger persönlich ausgebildet ist es in seiner Sittlichkeit; je weniger es andere neben sich setzt und anerkennt, um desto weniger ist es sittlich ausgebildet in seiner Persönlichkeit". Also ist, wie wir unten zeigen werden, die Theilnahme an der sittlichen Gemeinschaft für die sittliche Persönlichkeit ein Bedürfniß, ein Recht, eine Pflicht.

Endlich. Ist die sittliche Gemeinschaft ein persönliches Verhältniß, d. i. ein Verhältniß der Freiheit und der Liebe, so folgt, daß der *besondere Zweck* dieser Gemeinschaft, der Zweck, durch den sie *sittliche* Gemeinschaft ist, ein Zweck der Vernunft, ein *Vernunftzweck* ist. Der Zweck der Vernunft aber ist nur die *Wahrheit*. Für den Geist kann nichts Zweck sein, als die Erkenntniß der Wahrheit und ihre Verwirklichung: der sittlichen Gemeinschaft Zweck ist die *sittliche Wahrheit*, d. i. die *Verwirklichung der Wahrheit*, die *Hervorbringung der sittlichen Welt*.

Unbewußt ihr selbst hatte dieser Trieb der Wahrheit auch in den Gemeinschaften der Natur gewirkt; in der sittlich geistigen Gemeinschaft ist dieser Trieb freier Zweck, bewährte Kraft. Alles, was der Geist ist und thut, ist Wahrheitserkennungs- und Wahrheitsverwirklichungsact: ein Geisterbund, eine Vereinigung selbstbewußter persönlicher Wesen ist ein Bund zur Erreichung dieses Zweckes, zur Erfüllung dieser Pflicht. Damit die Wahrheit zur Wirklichkeit werde, damit uneigennützige Weisheit herrsche und heilige Liebe, — *damit eine sittliche Welt sei*, dazu ist Geistergemeinschaft.

Diesem objectiven Zwecke entspricht als *Motiv* im subjectiven Geiste die *sittliche Begeisterung*, die *sittliche Größe*

und Hoheit. Auch die Herrschsucht und die Feigheit können für die Menschen Motive werden, Gemeinschaft zu wollen, der Gemeinschaft anzugehören. Aber diese unlautern Motive zerstören die Gemeinschaft selbst: nur die sittliche Hoheit und Lauterkeit, welche die Freiheit um ihrer selbst willen liebt, die Liebe um ihrer selbst willen will, ist fähig, die sittliche Gemeinschaft zu wollen.

Dieser Zweck der sittlichen Gemeinschaft ist zugleich das Gesetz für das Verhalten der sittlichen Persönlichkeit in der Gemeinschaft, die höhere Macht, der sie beide unterworfen sind, die ihre gegenseitigen Ansprüche ausgleicht, alle scheinbaren Collisionen entscheidet, alle scheinbaren Widersprüche löst.

b. Verhältniß der sittlichen Persönlichkeit zur Gemeinschaft.

Um das wahre Verhältniß der sittlichen Persönlichkeit zur Gemeinschaft darzustellen, müssen wir zuerst einem Irrthum begegnen, einer falschen Methode, die eine große Unsicherheit und Verwirrung in die ethischen und politischen Wissenschaften gebracht hat. Dieser Irrthum beruht auf einer über die Grenzen ihrer Anwendbarkeit hinausgetriebenen Analogie, auf dem Mißbrauch und der falschen Anwendung einer Kategorie, welche auf dem Gebiete der Natur zwar die höchste Form der Einheit bezeichnet, geistige Einigkeit aber, ein Verhältniß freier Liebe darzustellen nicht geeignet ist. Je mehr diese Vorstellung allgemein herrschend wird, desto mehr wird sie aufhören, in ihrem ursprünglich symbolischen Sinne verstanden zu werden, desto mehr wird sie an die Stelle dessen treten, was sie nur in halbwahrer Analogie ausdrückt.

Die Kategorie der organischen Einheit als eines innern und immanenten Principes, hat den menschlichen Geist von der mechanischen Ansicht der Natur befreit und die Naturwissenschaften regenerirt. Daß ein so fruchtbares Princip durch Analogie auch auf andere Gebiete übertragen würde, daß es auch in dieser Uebertragung geistig anregend und belebend wirkte, ist in der innern Zusammengehörigkeit der Natur und des Geistes, in der wesentlichen Verwandtschaft aller Wissenschaften begründet. Aber es ist nicht zu ertragen, daß die Ethik, daß die Politik, indem sie dieses

Princip per analogiam auch für sich in Anspruch nahm, den specifischen, wesentlichen Unterschied zwischen organischer Einheit und sittlicher Einigkeit übersah, vernachlässigte, völlig verkannte.

Mechanismus ist ein Zwangsverhältniß, Organismus ein Verhältniß der Nothwendigkeit, — sittliche Gemeinschaft ist ein Verhältniß freier Liebe und vernünftiger Zweck. Sie ist das Gebiet der Tugend, der freien selbstbewußten Thathandlung und der sich selbstaufopfernden Liebe: wir treten nicht in die Gemeinschaft, um als Glieder mit andern Gliedern ein Naturganzes zu bilden, sondern um sittlich wirken, um Tugend üben zu können, um mit andern freien und liebenden Menschen eine sittliche Gemeinde zu stiften. Der „Organismus" ist nicht fähig, ein so hohes und heiliges Verhältniß auszudrücken: Organismus ist Einheit, aber nicht, wie die sittliche Gemeinschaft Einigkeit, Eintracht, freie Liebe.

Nur wo Menschen einträchtig beisammen sind, durch freie Liebe und zu selbstbewußten Zwecken vereinigt, nur da ist sittliche Gemeinschaft. Viele haben die Vorstellung, als bliebe für den, der das Princip der organischen Einheit auf dem sittlichen Gebiete nicht will, nur übrig, das der mechanischen zu wollen. Als gäbe es kein drittes, kein höheres Princip der Staatenbildung und der geistigen Gemeinschaften. Wir wollen weder die mechanische, noch die organische Einheit, sondern die sittliche Einigkeit, freie Liebe, freie Hingebung, freie Selbstaufopferung — und das bewußte Streben nach sittlicher Wahrheit, die der Gemeinschaft inneres und immanentes Princip ist. So hoch der Mensch über der Natur erhaben ist, die Freiheit über der Nothwendigkeit, die Tugend über dem Leben, die Liebe über der Begierde, — so hoch erhaben ist die sittliche freie Gemeinschaft der Geister über der organischen Natureinheit.

Das wahre Verhältniß der sittlichen Persönlichkeit zur Gemeinschaft ist dieses, daß einerseits die sittliche Persönlichkeit, um die sittliche zu sein, der Gemeinschaft bedarf, andrerseits die Gemeinschaft durch die freie sittliche Persönlichkeit gewollt und hervorgebracht wird, —

daß der innere Endzweck der Gemeinschaft zugleich der selbstbewußte Zweck der in ihr Geeinten ist. Wo das eine dieser Momente verkannt, wo ihre Einheit nicht verstanden wird, ist wahre Gemeinschaft nicht möglich, ist die Stellung des Einzelnen zur Gemeinschaft eine erzwungene oder eine zufällige und willkührliche.

Zunächst ist klar, daß der Einzelne der Gemeinschaft bedarf, daß er nur durch die Aufnahme in eine sittliche Gemeinschaft von Selbstsucht und Eigennützigkeit frei und über sich selbst gehoben wird, daß er nur in einem solchen Vereine die Tugenden der thätigen Liebe und der Geselligkeit üben kann. Rechtlichkeit und Gerechtigkeit, Wahrhaftigkeit und Treue in Worten und Handlungen, — Vaterlandsliebe, Nächstenliebe, Menschenliebe, — Wohlthätigkeit, Großmuth, Selbstverleugnung, Uneigennützigkeit, — Thatkraft, Muth, Entschlossenheit, Heroismus: alle diese und alle ihnen unmittelbar verwandten Tugenden kann der Mensch nur üben im Verhältniß zu Menschen. Auch als intellectuelles Wesen können wir ihn nicht isolirt denken, er lebt in der Gedankensphäre seiner Zeit, nimmt Theil an der Gesammtheit und an der Gesammterrungenschaft aller Geister, er gehört der unsichtbaren Gemeinschaft der Geister an, und kann außer derselben gar nicht gedacht werden. Nur zum Behufe des Verständnisses über diese Einheit des Einzelnen und der Gemeinschaft trennt die Wissenschaft diese Begriffe, nur um ihre wahre Einheit zu beweisen.

Dieses Bedürfniß des Einzelnen aber ist nicht Bedürftigkeit, sondern Mittel zu seiner Verselbstständigung: was die Stoiker vom Weisen gesagt haben, bezeichnet am treffendsten, in welchem Sinne dem tugendvollen Manne die Gemeinschaft Bedürfniß sei. Sie ist ihm Bedürfniß, indem sie ihm Gelegenheit gibt, Tugend zu üben, ihm einen Wirkungskreis für seine geistige und sittliche Kraft eröffnet. Sapientem nulla re indigere et tamen multis illi rebus opus esse. — Ergo, quamvis se ipso contentus sit sapiens, amicis illi opus est, non ut habeat, qui sibi aegro assideat, sed ut habeat aliquem, cui ipse assideat, pro quo mori possit.

In diesem Sinne ist die Theilnahme an der sittlichen Ge-

meinschaft das Bedürfniß, das Recht und die Pflicht der sittlichen Persönlichkeit. Der Einzelne bedarf, um sittlich zu sein, der Gemeinschaft, er soll also ihr angehören. Mit vereinzelter Kraft und in vereinzelter Lage vermag er Nichts, er soll der Gemeinschaft angehören, damit er wirke, damit er von der Wahrheit zeuge, damit sich in dieser Sammlung und Einigung der Kräfte, die auf jede derselben zurückwirkt, ein Leben entwickle, das, in ewigem Wachsthum und innerer Steigerung begriffen, wie der Gesammtheit ewige Dauer so dem Einzelnen Unsterblichkeit und ewige Wirksamkeit verbürgt. In Gemeinschaft zu treten, in Gemeinschaft zu leben und zu wirken, die Zwecke der Gemeinschaft zu seinen eigenen zu machen, die Befriedigung ihrer Bedürfnisse für wichtiger zu halten, als die Befriedigung seiner eigenen, ist sittliche Pflicht. Daß die Gemeinschaft selbst eine sittliche sei, ist vorausgesetzt.

Von dieser geselligen, d. i. gemeinschaftsfähigen und gemeinschaftsbedürftigen Natur des Menschen hatten die Alten sehr klare Begriffe und Anschauungen: und vorzugsweise ist dieses Axiom in Aristoteles Politik herrschend und verbreitet über dieses Werk das Licht und die Klarheit evidenter und selbstgewisser Wahrheit. Der Mensch ist ein ζῶον πολιτικόν. Denn wer des Staates nicht bedürfte, wäre ein Gott, wer im Staate zu leben nicht fähig wäre, ein Thier.

Weniger allgemein anerkannt und minder tief gefühlt ist die andere Grundvoraussetzung der objectiven Ethik. Es gehört zum Wesen der sittlichen Gemeinschaft, daß der Mensch der sittlichen Gemeinschaft in Wahrheit nur dadurch angehört, daß er sie erzeugt. Er erzeugt die Gemeinschaft an seinem Theile, sofern er sie mit freier Zustimmung anerkennt, mit freiem Willen sie will, mit freiem Bewußtsein von der Wahrhaftigkeit und Heiligkeit ihres Zweckes sie liebt.

Sittliche Gemeinschaft ist, wo der Geist der Gemeine der Geist der Einzelnen ist — in Allen Eine Liebe, Eine Kraft, Ein Leben und der Zweck ihrer Gemeinschaft Allen bewußt, von

Allen gewollt, so daß die Geeinten nicht nur in ihr sich finden, von ihr sich getragen und gehegt wissen, sondern sie hervorbringen würden, wenn sie nicht wäre, und sie fortpflanzen, nicht weil sie ist, sondern damit sie sei. Nur dadurch ist sie eine sittliche, daß der Geist der Einigkeit und Eintracht in ihr lebt, daß Alle sie durch ihre freie Anerkennung bestetigen, durch diese Bestetigung hervorbringen. Diese Selbstständigkeit, mit der die Verbundenen der Gemeinschaft angehören, ist die wahre Bürgschaft ihrer Vorrefflichkeit und ihrer Festigkeit, Unauflöslichkeit, Ewigkeit. Denn je eigenthümlicher und schöpferischer ein jeder Einzelne ist, je mannichfachere Kräfte in ihr zusammenwirken, desto mächtiger und umfassender, desto schöner und edler die Gemeinschaft. Der Auflösung aber, der Vergänglichkeit, der Wandelbarkeit durch äußere Einflüsse ist eine solche Gemeinschaft nicht unterworfen, denn sie besteht durch das, was durch sich selbst ewig ist, weil ewig zu wirken ihm wesentlich ist, durch die Freiheit des Geistes, der in ihr sich bezeugen, durch die Ewigkeit der Liebe, die in ihr sich bethätigen, durch die Wahrheit, die sich ewig verwirklichen will.

Ist die sittliche Gemeinschaft eine durch den Geist der Freiheit und der einträchtigen Liebe erzeugte Einigkeit, so hat sie das hohe Vorrecht, den erhabenen Vorzug, daß man ihr in Wahrheit nur aus freiem Entschlusse und durch freie Anerkennung angehört. Zwar sind die Bande, welche uns an die Familie und an das Vaterland binden, zugleich Bande der Natur, natürlicher Gemeinschaft, und auch als solche uns theuer und heilig; aber sittlichgeistige Verhältnisse werden diese Gemeinschaften durch die Tugenden, die wir in ihnen üben, durch unsere Liebe und Treue. So finden wir uns, ohne durch selbstbewußten Entschluß in dasselbe getreten zu sein, in einem Verhältniß zum Staate, in dem wir geboren, zur Kirche, in der wir getauft sind; aber den wahren Staat und die wahre Kirche bilden nur die, die in freier Anerkennung mit selbstständigem Gemüthsentschlusse, mit persönlichem Antheil sie wollen und für sie leben. Die Stellung, die ein Jeder in solchem Verbande hat, gibt er sich selbst; er gehört

der Gemeinschaft in soweit, in dem Grade an, als er sie liebt und will.

Aus dem Zwecke der sittlichen Gemeinschaft aber folgt für diese Selbstständigkeit des Einzelnen, daß er der Gemeinschaft gegenüber die Freiheit seines Gewissens, die Freiheit seiner Ueberzeugung bewahren müsse. Die Verwirklichung der sittlichen Wahrheit, die Darstellung der Heiligkeit in der sittlichen Welt ist ein an sich selbst heiliger Zweck, dem die Gemeinschaft nicht minder, als der Einzelne unterworfen ist. Deßhalb ist die Gewissensfreiheit ein heiliges Gut und, sie zu wahren, unsere höchste Pflicht: sie ist das Zeugniß von dem heiligen Gott der Wahrheit, von der innern Selbstgewißheit der Wahrheit und der Heiligkeit: was gut und wahr sei, kann nicht die Gemeinschaft als solche sagen, dessen müssen wir innerlich und mit unbedingter Gewißheit sicher sein. Verleugnet die Gemeinde ihren wahren Geist, so soll der Einzelne, der ihn anerkennt, von ihm zeugen, ihn aussprechen und verkündigen. Denn ein jeder Einzelne ist für den Geist, der in der Gesammtheit wirksam und mächtig ist, verantwortlich; in Jedem soll der Geist der Wahrheit leben, der Geist der Heiligkeit wirksam sein. Dieser schöpferische Geist gibt sich nicht nach dem Maße menschlicher Abstractionen, er verliert nicht dadurch, daß ein Einzelner nur ihm treu bleibt und ihn bezeugt, er gewinnt nicht dadurch, daß die Gesammtheit ihn annimmt, und der in die Gemeinschaft Aufgenommene ist nicht minder verpflichtet, wenn dieser Geist ihr fehlt, ihr diesen Geist einzuflößen, als ihn, wenn sie ihn hat, von ihr zu empfangen.

Die sittliche Wahrheit ist der einzige Maaßstab der Beurtheilung und Würdigung dieses Verhältnisses, die einzige Richtschnur und das einzige Gesetz, wie wir uns zur Gemeinschaft und in ihr verhalten sollen. Erkennen wir sie an, so können wir uns nie in einer Collision befinden zwischen den Anforderungen der Gemeinschaft und den Aussprüchen unseres sittlichen Gefühls. Fordert die Gemeinschaft, was nicht an sich recht und gut, was dem Gesetze der göttlichen Gerechtigkeit, der Idee der Heiligkeit widerstreitet, so ist der Einzelne befugt und verpflichtet,

stellvertretend den Beruf der Gemeinschaft zu erfüllen, ihr wahres Wesen auszusprechen, in freier Lehre und durch das sittliche Vorbild seines Lebens, ihr wahres Wesen darzustellen; er ist verpflichtet, den Geist der Wahrheit und Heiligkeit gegen die Gemeinschaft, die ihn verleugnet, zu vertheidigen, die ewigen Ideen der Wahrheit und Heiligkeit gegen sie geltend zu machen. So kann es geschehen, daß der tugendvolle Mann, der, selbstständigen Geistes und Charakters, vorzugsweise Gemeinschaft zu stiften im Stande wäre, von der ihr wahres Wesen verleugnenden Gemeinschaft verkannt und verfolgt wird, daß er von ihr ausgestoßen wird oder sich von ihr lossagen muß, um diesem Geiste treu zu bleiben. Die Stoiker haben gesagt, es sei kein erhabeneres Schauspiel, als den starken Charakter im Kampf mit den Göttern zu sehen, dieß erhabenste Schauspiel, das sie meinen, ist vielmehr der Mensch, begriffen im Kampf mit der Gemeinschaft, die ihn verkennt, wenn er für sie leidet, und feindselig verfolgt, wenn er Alles ihr opfert. In solchem Kampfe entwickeln sich die lautersten, edelmüthigsten, heldenmüthigsten Charaktere. Im Herzen der unschuldig Verfolgten, der ungerecht Gekränkten entwickelt sich die standhafteste, vertrauensvollste, die edelste Liebe, die sich nicht erbittern läßt, die großmüthigste Liebe, die dem Feinde wohlthut, der wahre Liebesgeist der Gemeinschaft.

Wenn in einer Zeit die Tugendbegeisterung und der Enthusiasmus für die Wahrheit erloschen ist, so werden von der herrschenden Gesinnungslosigkeit falsche Bedürfnisse erheuchelt, um nur welche zu haben. In solchen Zeitaltern herrscht die Ansicht, als müsse man um jeden Preis, auch auf Kosten der Wahrheit, um den Preis jeder Tugend und der geistigen Würde Gemeinschaft suchen und fördern. Ein Vorurtheil, gegen welches die Wissenschaft mit allem Ernst und allem Nachdruck kämpfen soll; sie soll die Lehre von der Selbstständigkeit der Wahrheit, von dem heiligen Wesen der Tugend, als das höchste Gut der Völker schützen und vertheidigen, sie soll die Grenzen nachweisen, innerhalb welcher der Gemeinschaft anzugehören, eine unbedingte Pflicht ist, und über welche hinaus der edle Mann, um der Wahr-

heit treu zu bleiben, der Gemeinschaft *entsagen* muß. Gemeinschaft um den Preis der Wahrheit zu wollen ist der vollkommenste sittliche Widerspruch, und ist nicht dem Geist der Gemeinschaftlichkeit eigen, sondern der Willkühr, der Absichtlichkeit, der Intrigue. Eine Gemeinschaft, die, um sich selbst zu behaupten; dem Menschen Verleugnung des Wahrheitssinnes zumuthet, hört auf, eine sittliche zu sein, hat kein Recht zu bestehen, führt zu Täuschungen und zu gewissenloser Handlungsweise; und wer das Princip einer Lehre, eines Bekenntnisses, einer Gemeinschaft, wenn er dessen Unwahrheit und innere Unhaltbarkeit einsieht, ungeachtet dieser Einsicht in das Wesen desselben, nur deßhalb in Kraft erhalten und geltend machen will, weil es doch ein Band der Gemeinschaft sei, der begeht einen Verrath an der Wahrheit. Die Gemeinschaft entspricht nur dann ihrer Idee, und erreicht nur dann ihren Zweck, wenn sie die ihr Angehörigen zum offenen Bekenntniß der Wahrheit verpflichtet, wenn diese die Wahrheit höher achten, als ihre Vereinigung.

Die schmerzlichste, unheilvollste Folge dieser Wahrheitsverleugnung und Gewissenlosigkeit ist die Lehre, daß die Politik ein ander Gesetz habe, als die Ethik, daß der Staatsmann nach andern Grundsätzen handeln müsse, als der Mensch in seinen menschlichen Verhältnissen. Es ist Ein Geist der Wahrheit, der Tugend, des Rechts. —

Die Anerkennung der Wahrheit als höchsten Selbstzweckes, indem sie die scheinbar widerstreitenden Ansprüche der Einzelnen und der Gemeinschaft gegen einander ausgleicht, erhebt uns in ein über diesen Gegensatz erhabenes Gebiet, eröffnet die Quelle ewigen Lebens, aus der der Einzelne, wie die Gesammtheit, schöpft, um sich zu erfrischen, zu verjüngern, zu erneuern. Sie *begeistert* die *reformatorischen Geister*, welche an die *Vervollkommnungsfähigkeit der Menschheit* glauben und von der *Nothwendigkeit ihrer innern Entwicklung und Vollendung* überzeugt sind. Dieser freie Geist der Wahrheit gibt großen Männern den Muth, die bestehenden Gemeinschaften, die sie als sittliche anerkennen, mit ihren erhabenen Ge-

danken und Entschlüssen zu erfüllen, sie fortzubilden, ihrer Vollendung entgegenzuführen, — oder neue Gemeinschaften zu gründen. Der reformatorische Geist ist der gemeinschaftbildende Geist. Das Ideal der sittlichen Gemeinschaft wäre ein Band solcher Menschen, deren jeder mit seinem Geist den Geist des Bundes bezeugte, nicht nur symbolisch und mittelbar, sondern lebendig und schöpferisch, ein Bund solcher Charaktere, denen der Geist der Gemeinschaft die Energie gibt, wie wir sie sehen in den Gründern und Gesetzgebern der Staaten, in den Aposteln und Reformatoren der Kirche, in den Urhebern wissenschaftlicher Systeme.

Wie es aus dem Wesen der Persönlichkeit folgt, daß Jeder in dem Grade der Gemeinschaft fähig ist, als er fähig ist auf sich selbst zu ruhen, so folgt auch aus der Bestimmung aller Gemeinschaft, genugsame Einheit und wahre Selbstständigkeit darzustellen, daß der Einzelne, um der Gemeinschaft nicht nur als willenloses Glied anzugehören, sondern sie zu fördern, zu ihrer Vollkommenheit beizutragen, aus dem Verkehr der bestehenden Gemeinschaft in die Einsamkeit stiller Betrachtung sich zurückziehen müsse. Die Einsamkeit ist die stille Feier des Gemüthes, die stille Sammlung des Geistes; diese Verinnerlichung ist der Act geistiger Schöpfung. Die Einsamkeit wirkt belebend auf den Geist, erfrischend, beglückend; er schöpft aus ihr neue Kräfte, höhern Muth, tiefere Liebe, innigeres Gefühl der Wahrheit, — und Trost und Zuversicht. Nichts bezeichnet mehr die sittliche Gehaltlosigkeit, als die Unfähigkeit, allein zu sein, sich mit sich selbst zu beschäftigen, der Hang zu geselliger Zerstreuung, die Sucht nach geselligem Verkehr; und Nichts beweiset mehr geistige Tiefe und Innerlichkeit des Gemüthes, als die Fähigkeit, in der Einsamkeit glücklich, — mit Gott allein zu sein. Nicht nur das Talent entwickelt sich in der Stille, auch der Charakter bedarf zu seiner Ausbildung, um die wahre Selbstständigkeit und Energie zu gewinnen, der Einsamkeit, der Innerlichkeit, der stillen Sammlung. Die Gemeinschaft kann in ihrer Entartung ebenso viele Laster zur Folge haben, als sie ihrem Wesen nach Tugenden hervorruft. Gegen diese verderblichen Folgen schützt den Menschen gerade diese

selbstständige Kraft, die sich in dem Bedürfniß nach Einsamkeit kund gibt, und die Gewöhnung an zeitweise Einsamkeit.

Dieß ist das wahre Verhältniß des Einzelnen zur Gemeinschaft. Ist dieß wahre Verhältniß gestört, so wird die ausschließliche Herrschaft oder das einseitige Uebergewicht des einen Momentes über das andere zu Lehren und Zuständen führen, welche den Einzelnen seines Werthes, seiner Würde, und die Gemeinschaft ihrer seegenvollen und heilsamen Wirksamkeit berauben.

Das eine dieser beiden Extreme, die unbefugte Herrschaft oder das ungerechte Uebergewicht der Gesammtheit über den Einzelnen ist als geschichtlicher Zustand der Despotismus, die Form der asiatischgebildeten Staaten. Die Staatsform als solche ist nicht fähig, an sich selbst den Menschen zu dem zu machen, was er sein soll. Aber während edle und vernünftige Staatsformen durch ihren mittelbaren Einfluß die edelsten Kräfte in Thätigkeit setzen und so ein Mittel werden, männliche Tugend zu bilden, sind die despotischen Staatsformen nicht nur in besondern greuelvollen Folgen der Entartung, sondern an sich selbst unsittliche Verhältnisse, weil sie den Menschen nicht offen und wahrhaft, nicht uneigennützig und hochherzig machen, sondern unwahr und feige. Der Staat soll sittliche Kräfte wecken, die der Despotismus vernichtet: der Staat soll Muth und freie Selbstverleugnung, Heroismus und Aufopferungsfähigkeit fördern, der Despotismus aber flößt den Menschen die feige Liebe zum Leben ein, die Ueberschätzung äußerer Güter und schnöden Besitzes, die Selbstsucht und die Niederträchtigkeit.

Durch die Ueberzeugtheit von der ethischen Bedeutung des Staates ist Aristoteles der wahre Urheber der Staatswissenschaft (in ihrem Unterschiede von der Ethik); er hat den rechten Grund für sie gelegt, indem er sie in das Gebiet der sittlichen Freiheit erhob. Nur freie, nur sich selbst bestimmende Menschen sind ihm Bürger: der Staat ist ihm ein Verein der Freien. *Ἡ πόλις κοινωνία τῶν ἐλευθέρων ἐστίν.* Freie Menschen vereinen sich zu einem sittlichen Zweck, — um Gutes zu thun, Großmuth zu üben, Wohlfahrt zu verbreiten, Vernunft darzustellen.

So hat Aristoteles die Politik als ein von der Ethik unterschiedenes, relativ selbstständiges, aber der Ethik untergeordnetes Gebiet erkannt.

Indessen auch in den antiken Staaten, obgleich die Alten groß vom Staate dachten, und ein großes Maaß politischer Freiheit genossen, ist dieses despotische Moment. Diese unberechtigte Uebermacht der Gesammtheit über die sittliche Persönlichkeit zeigt sich in den Republiken des Alterthums überall, wo der Mensch mit dem Bürger in Collision kommt: sie waren unfähig, die Sphäre der Menschlichkeit, das Reich der selbstständigen Wahrheit als über sie selbst erhoben zu erkennen. Aristoteles selbst ordnet alle sittlichen Verhältnisse dem Staate unter, der Staat ist ihm die allumfassende Gemeinschaft: — ἡ κοινωνία ἡ πασῶν κυριωτάτη καὶ πάσας περιέχουσα τὰς ἄλλας. Die Alten haben gewußt, wer ein freier Mann ist, was Freiheit ist: αὑτοῦ εἶναι, sagt Aristoteles. Und doch haben sie die Unfreiheit der Sklaven extragen, haben sie als ein wesentliches Moment in ihre Staatseinrichtungen mit aufgenommen und auf sie gerechnet. Und nicht nur haben sie dieß unsittliche Verhältniß der Sklaverei in ihr Volksleben aufgenommen, sondern auch die Verkündiger der selbstständigen Wahrheit, ihre Weisen, haben sie verkannt und verfolgt, angeklagt und verurtheilt. Sokrates ist verurtheilt worden, weil er die Wahrheit höher achtete, als die Gemeinschaft, weil er ein wahrhaft sittlicher Mensch war. Er hat die Unabhängigkeit seiner Ueberzeugung und die Freiheit seines Gewissens gegenüber der Gemeinschaft gewahrt, er hat gezeigt, was der Mensch ihr opfern soll und darf. Auf Alles hatte er Verzicht geleistet, was Andern wünschenswerth erscheint, aber die Wahrheit hat er nicht verleugnet. Den Glauben an die Selbstständigkeit der Wahrheit, die Ehrfurcht vor dieser heiligen Macht, das beglückende Freiheitsgefühl, das sie uns einflößt, kannten diese Staaten nicht.

Eine andere Form der Despotie ist die Folge theoretischer Irrthümer: die gewöhnlichste Täuschung auf diesem Gebiet ist die Verwechslung der absoluten und der relativen Gemeinschaften, die Nichtbeachtung des wesentlichen Unterschiedes, der zwischen dem

ewigen Reiche der Tugend und den geschichtlichen Staaten besteht, und der aus dieser Verwechslung hervorgehende Versuch, das selbstständige Reich der Sittlichkeit in solche Formen zu bannen, wie der Staat bedarf, oder den Staat an die Stelle des alle Gemeinschaftssphären umfassenden Reiches der Sittlichkeit zu setzen. Und zwar ist es öfter geschehen, daß dieser Versuch von Philosophen ausgegangen ist, also von Solchen, deren besonderer Beruf es gewesen wäre, die Selbstständigkeit der Tugend, die Freiheit des Gewissens, die Unabhängigkeit der Ueberzeugung zu wahren und zu vertheidigen. Platon und Hegel haben auf solche Weise den Staat und das Reich der Sittlichkeit identificirt. Indessen ist ungeachtet dieser Uebereinstimmung in Platons Politik und Hegels Rechtsphilosophie ein wesentlicher Unterschied.

Denn wenn Platon seinem Staate die Form eines Despotismus gibt, der nicht nur Eigenthum und Leben der Einzelnen dem Gesammtwillen und der Glückseeligkeit der Gesammtheit unterwirft, sondern auch Sitte und Religion, Kunst und Wissenschaft dem Staate überantwortet, ja die Ehe, die Familie ihm opfert: so thut er es in der Voraussetzung, daß solche Willkühr und Gewalt ein Reich der Tugend schaffen, in der Hoffnung, daß durch solche Mittel der Weisheit die ihr gebührende Herrschaft gesichert werde, im Einzelnen, im Staate, in der Weltgeschichte. Unerträglich ist dieser Geistesdespotismus, diese Verleugnung der Menschlichkeit, diese Vernichtung der ehelichen und der Familiengemeinschaft, dieser rücksichtslose Parallelismus der Stände und Tugenden, diese sich selbst widersprechende Herrschaft über den freien Geist. Aber all diese Widersprüche und sittlich empörenden Vorstellungen sind nicht wahre Folgerungen aus dem Princip des platonischen Staates, sondern ganz falsche Consequenzen. Das wahre Princip dieses Staates ist, daß die Weisheit herrsche, daß der Wille der Weisheit und die Begierde dem Willen und mit dieser der Weisheit unterworfen sei, daß ein Reich der Wahrheit sei. Die wahre Folgerung dieses Principes ist die Anerkennung vom wahren Wesen des Geistes, der nicht beherrscht, und vom wahren Wesen der

Tugend, die nicht in äußere Formen gebannt und nur durch Freiheit erworben werden kann. So ist also Platons Staat in seinem Princip sittlich und durch dieß große Princip von ewigem Werthe und unvergänglicher Wahrheit: aber in der Art, wie dieses Princip geltend gemacht wird, sich selbst widersprechend, sich selbst vernichtend.

Anders verhält es sich bei Hegel: Hegel stellt nicht, wie Platon, in der Form des Staates ein Reich des Geistes dar, sondern er setzt den Staat an die Stelle des Reiches der Tugend und Wahrheit: der Staat ist ihm die Vernunftgemeinschaft selbst, die allumfassende, allbefriedigende. Er ordnet die Familie, die Kirche, die wissenschaftlichen Vereine dem Staate unter, und doch sind diese sittlichen Verhältnisse nur in ganz beschränktem Sinne im Staate begriffen; in Wahrheit sind sie die umfassenderen, allgemeineren. Bei Platon sind die sittlichen Widersprüche falsche Consequenzen seines Princips, bei Hegel ist diese Ansicht vom Staat die nothwendige Folgerung aus seinem metaphysischen Princip. Denn Platons allgemeines Princip der Natur und des Geistes, wie er es im Timäus darstellt, ist das ἀγαθόν, die Güte Gottes: das Princip der Identitätsphilosophie und der hegelschen Metaphysik schließt den Begriff der sittlichen Persönlichkeit, die sittliche Freiheit und Liebe, nicht in sich. Nicht die organische Gliederung macht den Staat zu einem sittlichen Verhältniß, sondern die Freiheit, die Liebe, die Tugend seiner Bürger: sittlich ist nur die Gemeinschaft der Tugendhaften. Auf die Tugend kommt es dem hegelschen Staat nicht an, sondern auf die Gemeinschaft als solche. In ihr herrscht also ein abstractes Vernunftprincip, der Despotismus der formellen Abstraction. — Forster schreibt (Paris d. 16. April 1793): die Herrschaft, die Tyrannei der Vernunft, die eisernste von allen, stehe der Welt noch bevor. Je vortrefflicher die Sache, desto gefährlicher sei ihr Mißbrauch. So müsse die Herrschaft der Vernunft ohne Gefühl, „wie sie nach den Merkmalen der Zeit uns bevorsteht", unheilvoll wirken, bis ein Reich der Liebe beginnt. — Herrschen soll die Vernunft, aber nicht die Vernunft als Abstractum, sondern die uneigennützige Weisheit,

die Vernunft der Liebe, der Geist der Wahrheit und Heiligkeit.

Gegenüber der hegelschen Lehre müssen wir allen Nachdruck auf die Tugend, auf die sittliche Persönlichkeit legen. Der Mensch ist nicht dadurch sittlich und gut, daß er der Gemeinschaft angehört, aber die Gemeinschaft ist nur dann sittlich, wenn die in ihr Begriffenen gut und tugendhaft sind. Wenn auch der tugendhafte Mann die Gemeinschaft will und nicht anders gedacht werden kann, als in diesem Streben, Gemeinschaft zu bestetigen oder zu gründen begriffen, so ist doch die Tugend von der factischen Theilnahme an der Gemeinschaft, welche nicht in des Menschen freiem Willen steht, vollkommen unabhängig. Der Mensch kann die Tugenden, die der Gemeinschaft angehören, haben, ohne sie zu üben; weder freiwillige Zurückgezogenheit in stille Beschauung, noch die unfreiwillige Einsamkeit des ungerecht Verbannten, des unschuldigen Gefangenen hebt die Sittlichkeit des Tugendhaften auf. Aber umgekehrt das Gemeinwesen kann factisch nicht sittlich sein ohne die Tugend der Bürger: es ist nur sittlich durch diese Tugend, nur solange sittlich, als die Bürger, gleichgültig gegen den Genuß, Weisheit und Gerechtigkeit ehren.

Das andere Extrem, das der einseitigen Herrschaft der Gesammtheit über den Einzelnen entgegengesetzte, die einseitige Ueberschätzung, die Ueberhebung des Einzelnen über die Gemeinschaft, erscheint nie so ausgebildet zu einem geschichtlichen Zustande, indem sich der Einzelne gegen die Gesammtheit ausschließend verhielte. Von den Zuständen der Barbarei, die zur Gemeinschaftbildung noch nicht reif ist, müssen wir völlig abstrahiren, weil dieser Zustand außerhalb unserer Voraussetzung liegt. Die Vereinzelung dieses Lebens der Wilden ist indessen auch nur eine scheinbare. Wenn man aber auf dem Gebiet der staatenbildenden und gemeinschaftstiftenden Geschichte nach Erscheinungen umherblickt, in welchen das Gemeinschaftlichkeitsbedürfniß wenig ausgebildet ist oder im Verschwinden begriffen scheint, so können am wenigsten die reformatorischen Zeitalter, die, um neues Leben hervorzurufen, das alte aufgeben, als solche bezeichnet werden.

In der Geschichte des Völkerlebens trifft dieser Vorwurf solche anarchische Zustände, in denen alle an der geschichtlichen Bewegung Theilnehmenden und von ihr Ergriffenen dem Gesammtwohl ihr eigenes vorziehen.

In der Theorie zeigt sich diese Einseitigkeit als die unsinnige Voraussetzung, daß die Gemeinschaft nicht auf den ursprünglichen geselligen Neigungen und Bedürfnissen, dem ursprünglichen Wohlwollen, der menschlichen Natur beruhe, sondern ein Ergebniß des Kriegs Aller gegen Alle sei, ein Resultat allgemeiner Selbstsucht und allgemeinen Eigennutzes. Das Bestehen der Gemeinschaft ist selbst der thatsächliche Beweis von den ursprünglichen geselligen Neigungen und Bedürfnissen, vom ursprünglichen Rechtssinn und Wohlwollen, ja von der *ursprünglichen Uneigennützigkeit* der menschlichen Natur. Ohne sie wäre die Gemeinschaft unmöglich.

Aber auch die edelste Cultur kann in Schätzung ihrer selbst so weit gehen, der Pflicht der Gemeinschaft zu vergessen, den Menschen gegen sie gleichgültig zu machen. Alles scheint dieser Gesinnung nur in so fern Werth zu haben, als es dazu beiträgt, die geistige Bildung des Einzelnen zu fördern, und so den Genuß, den der Mensch an sich selbst hat, zu verfeinern, zu erhöhen, mannichfacher zu machen. Die romantische Liebe, als ein auserwähltes Mittel zu dieser Selbstverfeinerung und diesem Selbstgenusse, wird gepriesen und dargestellt; aber eheliche Liebe und Treue, männliche Freundschaft und Bruderliebe, Bürgertugend und Verbrüderung scheint mit ihrem Reiz auch ihren Werth verloren zu haben. In Deutschland war in der allgemeinen Bildung seit lange die *Ueberschätzung der individuellen Cultur* gegenüber den Tugenden der Gemeinschaft herrschende Richtung. *Göthe* ward nicht müde, an seine Zeitgenossen die Forderung zu stellen, daß ein Jeder sich nur mit dem beschäftige, was sein unmittelbarer individueller Beruf erheischt: eine Forderung, deren Erfüllung sittlich unmöglich ist; denn nur der ist seinen nächsten Beruf zu erfüllen im Stande, der ihn in der allgemeinen sittlichen Ordnung begriffen erkennt, der Herz und Sinn zu allgemeinen

Ideen erhebt und erweitert. Im Widerspruche mit dieser Beschränkung auf das individuelle Bedürfniß und den individuellen Beruf sagt er selbst in einem herrlichen Epigramme, daß das Heiligste sei, was die Geister, je tiefer es gefühlt wird, desto einiger mache. Wenn er aber im „Lehrbrief" sagt: „Nur alle Menschen machen die Menschheit aus, nur alle Kräfte zusammengenommen die Welt," — so folgert er aus diesem Satze nicht die Nothwendigkeit freier sittlicher Vereinigung aller Kräfte zur Hervorbringung der sittlichen Welt, sondern fährt fort: „Diese sind unter sich oft im Widerstreit, und indem sie sich zu zerstreuen suchen, hält sie die Natur zusammen und bringt sie wieder hervor." Es ist aber in Wahrheit die sittlich schöne Harmonie der Welt, zu deren Verwirklichung sich alle Kräfte in freier Liebe verbinden. Die Grundsätze, die in jener Culturepoche die Heroen der Literatur beherrschten, spricht W. v. Humboldt in seinen Abhandlungen über den Staat aus: „Das Menschengeschlecht steht jetzt auf einer Stufe der Cultur, von welcher es sich nur durch Ausbildung der Individuen höher emporschwingen kann; und daher sind alle Einrichtungen, welche diese Ausbildung hindern, und die Menschen mehr in Massen zusammendrängen, jetzt schädlicher als ehemals." Diese Ueberzeugung herrschte sowohl in der klassischen als in der romantischen Schule jener Literaturepoche.

Doch waren nicht alle großen Männer jener Epoche von dieser Richtung beherrscht. Schiller, begeistert durch die erhabene Moral der kritischen Philosophie und aus Herzensbedürfniß, sympathisirte mit den Patrioten des Alterthums, dachte groß vom Volke, fühlte den Werth männlicher Freundschaft und Verbrüderung. Der wahre Verkündiger einer bessern Zukunft war Herder — einer Zeit aufopferungsfähiger Liebe und Großmuth, in der der Mächtigste auch der Liebendste ist und das größte Talent auch den Geringsten nicht vergißt, in der sich die Menschen nur, um einander zu lieben, in Stände und Völker scheiden werden. Er hat die Menschen geliebt, nicht nur um dessen willen, was sie sind, sondern auch um das, was sie sein sollen, was sie sein werden.

Jene vorherrschend individuelle Richtung der Bildung und der sittlichen Gesinnung hat aufgehört die herrschende zu sein: eine Verwandlung, eine geschichtliche Umwandlung und sittliche Erneuerung des Volksbewußtseyns hat begonnen. Im bürgerlichen Gemeinwesen, in der kirchlichen Gemeinschaft wird jener Vereinzelungstendenz die Forderung nach geschlossener Vereinigung entgegengesetzt. In dieser Krisis der Geschichte des Volksgeistes kommt Alles darauf an, daß diese gerechte Forderung nicht zur rücksichtslosen, fanatischen, factiösen Tendenz, daß diese Vereinigung nicht eine bloß äußerliche, bloß scheinbare werde, daß sie nicht ein Werkzeug der Herrschsucht und ein Schutz der Feigheit ist, sondern ihre wahre Bestimmung erfüllt, zur freien Tugend und Liebe zu führen, zur wahren Selbstständigkeit, zur wahren Sittlichkeit. Jene Epoche war nothwendig, damit der wahre Begriff der sittlichen Gemeinschaft gewonnen, damit eingesehen werde, daß die Gemeinschaft nur dann sittlichen Werth hat, wenn sie die Selbstständigkeit des Geistes nicht unterdrückt, sondern erhöht, wenn sie das Rechtsgefühl und den Wahrheitssinn nicht beschränkt, sondern ausbildet, — und dann, wenn ihr nicht die Tugend gefährlich scheint *).

*) In der Abhandlung des Herrn Dr. Bayer: „Die Wahrheit der Religion," Bd. XI. S. 132. Z. 4 v. o. ist statt: „Eine äußere Gewalt" zu lesen: „Keine äußere Gewalt."

Zur spekulativen Theologie.

Vom Herausgeber.

Sechster Artikel *).

Die Idee der Weltschöpfung und Welterhaltung.

Indem der Verfasser die Reihe der Darstellungen aus der spekulativen Theologie nach längerer Unterbrechung wieder aufnimmt, muß er bekennen, daß diese Unterbrechung zuletzt freilich an der ungeeignetsten Stelle stattfand, — am Schlusse der Lehre von der Weltschöpfung, welche, nach des Verf. Behandlung dieses Begriffes, ohne die Lehre von der Welterhaltung, welche unmittelbar mit jener in Verbindung steht, kaum richtig oder vollständig zu beurtheilen war. Dadurch haben sich nicht sowohl Mißverständnisse jener Lehre an sich selbst ergeben, — die Beurtheiler meines Schöpfungsbegriffes haben vielmehr das zunächst Paradoxe und Befremdliche, welches er, an sich selber gefaßt, haben mag, bezeichnend genug hervorgehoben, — als vielmehr eine falsche Deutung dieses Begriffes in Bezug auf den ganzen Zusammenhang meines Systemes entstanden ist, welche allerdings fast unvermeidlich war, wenn man die (übrigens deutlich genug ausgeführten) Winke am Schlusse jener Abhandlung **) nicht hinreichend beachtete, durch welche der für sich unvollständige Begriff der Weltschöpfung in seinem innern Zusammenhange mit dem der Welterhaltung und der gesammten Weltzwecklehre nachgewiesen werden sollte. Nach mehreren Seiten hin und in wesentlichen

---

*) Vgl. den fünften Artikel: „die Idee der Weltschöpfung" im neunten Bande S. 196 ff., dieser Zeitschrift.

**) A. a. O. §. 26—29. S 231 ff.

Bestimmungen hat nämlich der Begriff der Welterhaltung an die Stelle desjenigen zu treten, was bisher als Weltschöpfung gefaßt worden ist; erst hier, wo Gott als das demiurgische Princip erkannt wird, kann auch die theistische Grundauffassung des Ganzen in ihrer vollen, unwiderstehlichen Evidenz hervortreten.

Unter diesen Umständen will der Verfasser die Schuld des bisherigen Mißverständnisses völlig auf sich nehmen, und ersucht nur den einsichtigen Leser — sofern es überhaupt möglich ist, die einzelnen Theile eines Ganzen vollständig zu verstehen und zu beurtheilen, ohne daß dies Ganze ihm gegeben wäre (die spekulative Theologie im Ganzen aber dem Leser vorzulegen, haben bisher vielfache äußere Abhaltungen und dazwischen sich schiebende Nebenarbeiten den Verfasser verhindert, — wiewohl der Plan dieses Ganzen längst ausgeführt vor ihm liegt), — das Studium der nachfolgenden Abhandlung mit dem der vorangehenden auf das Genaueste zu verbinden, und aus beiden erst über die frühere, — sowie über das Gesammte seiner Weltansicht, — ein Urtheil sich zu bilden.

Um nun an gegenwärtiger Stelle anzuknüpfen, wäre es zunächst erlaubt, außer der so eben gemachten Zurückweisung auf den Schluß der vorhergehenden Abhandlung (§. 23—29), auch an das zu erinnern, was bei einer andern Gelegenheit (Zeitschr. Bd. XI. S. 123 f.) über die metaphysischen Prämissen erinnert worden ist, auf welchen unser Begriff der Weltschöpfung und der Welterhaltung beruht. Doch ist es zugleich nöthig, einleitend noch an Allgemeineres zu erinnern.

1.

Unsere Begriffe sind nicht aus „reinem Denken" hervorgegangene oder „apriorische" in dem gewöhnlichen Sinne, d. h. Resultat einer reinen, (vermeintlich oder wirklich) Nichts aus dem Gegebenen aufnehmenden Begriffsentwicklung; und so lange man in unsern Philosophemen nur Begriffe einer abstrakten Dialektik sieht, dürfen wir behaupten, man habe sie nicht verstanden. Sie ergeben sich vielmehr aus dem denkenden Verstehen der universalen Weltthatsachen in ihrem nothwendigen Grunde und Principe, und ihr Inhalt

ist daher das Weltgegebene selbst, das universell Reale, nur zu seinem nothwendigen und allgemeinen Begriffe erhoben. Jenes aber, das universell Gegebene, ist der stete Anknüpfungspunkt unserer Beweise und der Stützpunkt für die Evidenz, — für die Widerlegbarkeit oder Unwiderleglichkeit derselben. — Denkt man daher an ihre Widerlegung, so kann man nur entweder gegen dies Erkenntnißprincip im Allgemeinen sich erklären und etwa den rechten Charakter der Metaphysik und des metaphysischen Denkens darin vermissen: — dieß ist geschehen, zugleich mit dem bestimmtesten Bewußtsein des darin enthaltenen methodischen Gegensatzes; und wir können uns nach dieser Seite hin mit der Erklärung abfinden, daß vorläufig beiderlei Behandlungsweisen der metaphysischen Probleme, je weniger sie dem Princip nach Etwas mit einander gemein haben, neben einander bestehen mögen ohne wechselseitige Berührung, und ohne Ansprüche auf einander zu machen. Das Ergebniß des Ganzen möge den Erfolg bestimmen, eben also, wie ja auch unwillkührlich und ohne ausdrückliches Zuthun ihrer Urheber die philosophischen Weltansichten ihren Bereich von Nachwirkung im Ganzen der spekulativen Entwicklung nur durch ihre Resultate gefunden haben.

Oder der Widerlegende hätte zu zeigen, wo das Gegebene falsch oder unvollständig von uns aufgefaßt, oder endlich das richtig Aufgefaßte falsch oder unvollständig gedeutet, in den Begriff erhoben worden sei. Durch diese Art der Widerlegung wäre zugleich jedoch das ganze Erkenntnißprincip anerkannt, wir ständen auf gemeinschaftlichem Boden: sie wäre mir der willkommenste Beitrag zur Förderung meines Unternehmens im Ganzen, weil die Betrachtungsweise selbst, aus der ich schöpfe, dadurch bereichert und erweitert wird. So sehr nun auch eine solche Förderung mir für früher dargestellte Theile meines Systemes, theils in Kritiken, theils in selbstständigen Entwicklungen eigener Philosopheme, zu Theil geworden ist; so haben doch die hier gerade in Frage kommenden Begriffe noch keinerlei dergleichen Prüfung erfahren. Wir nehmen darüber jeden dieser Dinge Kundigen zum Zeugen, welcher die neuesten, auch in dieser Zeitschrift (XI. S. 123) von mir erwähnten Verhandlungen darüber kennt.

2.

Aus derselben Quelle hat sich unsere Lehre von den Urpositionen und Monaden gebildet: sie ist Ergebniß eines nothwendigen Rückschlusses durch metaphysisches Denken aus einem also gegebenen Universum, wie es in seinen allgemeinsten Thatsachen erscheint. Die Widerlegung derselben hätte sich daher an die oben gegebene Anweisung zu halten; Protestationen, Aeußerungen der Befremdung, gelegentliche Bemerkungen über das schlechthin Unspekulative einer solchen Vorstellung können in dieser Frage Nichts entscheiden, welche ich allerdings für eine der wichtigsten und eine Principienfrage der gegenwärtigen Metaphysik halte. Ich wünsche dringend, sie auch von den spekulativen Forschern, d. h. von solchen, welche das Hegelsche System in irgend einem Sinne zu ihrem Ausgangspunkte nehmen, mit frischem, uneingenommenem Blicke in's Auge gefaßt zu sehen: und da ich aus diesem Umkreise bisher der Einzige war, welcher jenen Begriff in die Reihe der ontologischen Kategorieen eingefügt und im metaphysischen, wie realphilosophischen Zusammenhange nach seinen Konsequenzen zu verfolgen versucht hat, wünsche ich zunächst die metaphysische Begründung scharf und aufrichtig geprüft zu sehen, welche ich ihm gegeben. Man hat jedoch diesen Begriff, mißverständlicher Weise, für ein letztes Resultat meiner Ontologie, für eine zähe, unauflösbare Vorstellung gehalten, welche der Gewinnung einer absoluten Einheit unübersteigliche Schranken setze, so daß die Urpositionen und Monaden als ein Beharrliches und Letztes dem Absoluten und dem in ihm liegenden Einheitsbegriffe, mit einem allerdings schlecht verhehlten Dualismus, bloß gegenüber stehen bleiben sollen; wie diese Ansicht bei Leibnitz wenigstens nicht mit völliger Entschiedenheit überwunden ist, bei Herbart in ihrer vollen Schroffheit und Entschiedenheit behauptet wird: — während vielmehr die Ontologie diesen Begriff einer weitern dialektischen Behandlung unterwirft, — doch wiederum nicht ohne hierin mit dem Gegebenen parallel zu gehen, — in Folge deren sich die Nothwendigkeit erweist, jenen Begriff des unbestimmt qualitativen Mannigfaltigen zunächst als geschlossenes System wechselseitig sich ergänzender

und auf einander sich beziehender Urbestimmtheiten zu denken, welche ferner daher nur in einer absoluten, jenes Urbestimmte insgesammt in sich fassenden und setzenden Einheit, oder als dieser Einheit ewige Selbstverwirklichung, gedacht werden kann. Somit ist endlich die absolute Einheit (wir haben sie in den vorhergehenden Abhandlungen Gottes reales Wesen oder seine ewige Natur genannt) von dieser Seite der Betrachtung her das wahrhaft Höchste und Letzte.

3.

Aber jede dieser Urbestimmtheiten, indem sie sich selbst setzt und allen übrigen gegenüber in ihrer Eigenthümlichkeit behauptet, ist in diesem Selbstsetzen und in ihrer Selbstbehauptung nur ein Theil oder Glied jener allgemeinen, in ihr sich vollziehenden Einheit. Diese ist daher es eigentlich, die sich in ihnen verwirklicht, die ihre Einheit und damit zugleich ihre ewig sich erzeugende Totalität ist. — Hiermit ist aber die Selbstsetzung jeder Urposition nur Moment jener allgemeinen Setzung, in welcher die absolute Einheit ewig sich erneuert, und als dies stete allgegenwärtig Einende ihre eigene Mannigfaltigkeit und Unendlichkeit durchwirkt.

Hierin lag aber ein neues Problem: wie jene in der Mannigfaltigkeit einzelner Selbstsetzungen dennoch bei sich bleibende und ewig sich erneuernde, die eigene Unendlichkeit durchherrschende und überwindende Einheit selber zu denken, begreiflich zu machen sei? Damit ergab sich die Nothwendigkeit, von der realen Seite in Gott zur idealen, als dem wahren Grunde der erstern, aufzusteigen. Jene Einheit ist so lange ein abstrakter, unverständlicher Begriff, als sie nicht im absoluten Geiste ihren wahren Grund und eigentliche Begreiflichkeit gefunden. Aber auch dieses Princip, erwies sich, ist nicht in bloßer Abstraktion zu lassen: absolute Vernunft, absoluter Geist, unendliches Subjekt-Objekt u. dgl. sind nicht minder abstrakte, unverständliche und nichts erklärende Ausdrücke, als die einstweilige Bezeichnung einer absoluten (Welt-) Einheit es war. Erst im Gedanken des göttlichen Selbstbewußtseins ist der höchste, Alles erklärende Begriff erreicht. Das Princip der Trans-

scendenz über dem der Immanenz ist damit zunächst und im Allgemeinen befestigt, als der wahrhafte Real= und einzig der Erkenntniß genügende Erklärungsgrund auch für den Begriff der Weltschöpfung und Welterhaltung.

4.

Dennoch waren wir mit allem Bisherigen noch nicht bei dem eigentlichen Begriffe der Weltschöpfung angelangt: in Obigem nämlich ist nur das ewige Princip der Dinge, die Urposition jedes Endlichen und der sie verknüpfende allgemeine Zusammenhang, das Ineinander aller Dinge erkannt, vielmehr also das ewige Universum, die ewige, substantielle Wirklichkeit Gottes selber. — Hier aber hat wiederum die metaphysische Dialektik uns weiter geführt: es hat sich als widersprechend gezeigt, jene ewige Wirklichkeit gemein pantheistisch als ewiges Werden, als unendliche Verendlichung zu denken. Mithin ergab sich die Nothwendigkeit, die erscheinende Weltwirklichkeit (das gegebene Universum) schlechthin nicht als Gottes Wirklichkeit zu fassen. Hiermit war die Widerlegung der pantheistischen Weltansicht auch von dieser Seite vollendet.

Ebenso aber zeigt die erscheinende Welt Zweckverknüpfung: die nach Raum und Zeit entlegenen Weltdinge insgesammt beziehen sich (passen) auf einander; das zeitlich Vorangehende bereitet vor das Zukünftige u. s. w.; Raum und Zeit, das Trennende und (eben darum) Verendlichende der Dinge, zeigen sich in dieser Hinsicht daher zugleich überwunden von einer absoluten, die Dinge in einander ordnenden Macht: das werdende Universum, die endliche Welt ist zweckerfüllt. Eben damit aber hat sie sich als ein Beabsichtigtes, als Werk eines schöpferischen Denkens und Willens bewiesen. Zeigte das endliche Universum in seinem Werden bloß nothwendige, innerlich beziehungslose Aufeinanderfolge des Werdenden: so wäre damit der Gedanke einer Schöpfung überflüssig und die Annahme derselben unberechtigt. Der Begriff der Emanation oder dgl. könnte zur Welterklärung genügen. Die Existenz von Zwecken in ihm (in dem oben genau von uns festgestellten Sinne) entscheidet aber über den Begriff eines Wollens,

Beabsichtigens, als einzig gründliches Erklärungsprincip der Welt. Und erst hiernach war dann die Frage zu erledigen: was Schaffen sei, d. h. worin der Willensakt Gottes in Bezug auf die endliche Welt bestehe?

5.

Dieser Begriff wurde zuerst negativ bestimmt: — Es kann überhaupt Nichts werden, die Daseinsform des Endlichen annehmen, als was schon *ist*, in *ewiger* Realität; und umgekehrt: nur das Ewige (vor aller Endlichkeit schon Vorhandene, Präexistirende sowohl, als im Endlichen Dauernde) kann *werden*, in's Endliche übergehen. Werden (Geschaffenwerden) heißt daher nicht *neu entstehen* von irgend Etwas; denn in Wahrheit entsteht Nichts und vergeht Nichts; das Ansichbleibende wechselt nur.

Indem daher aus dem Begriffe des „Schaffens" überhaupt das Dasein eines Endlichen erklärt werden sollte, mit diesem Endlichen aber nichts (wahrhaft) Neues entstehen kann: ergiebt sich über jenen Begriff des Schaffens schon so viel, daß er nicht bedeuten könne — das *Neuentstehenlassen von irgend Etwas*. Jene Urpositionen und Monaden, die allem endlich Wechselnden zu Grunde liegen, werden daher vom Schaffen nicht berührt; sie sind das **Ungeschaffene**, die ewige, substantielle, allem Geschaffenen zu Grunde liegende *Natur* Gottes.

Dies entspricht allein auch allen frühern Resultaten, indem sich im Abschnitte „von der Idee Gottes" zeigte: Gott ist *Alles* in seinem unendlichen, selbsterzeugenden Leben, dem innern, realidealen Universum. Es ist nicht zu stark, die Annahme der gewöhnlichen theistischen Schöpfungstheorieen als Gedankenlosigkeit zu bezeichnen, dies Universum, diese Unendlichkeit, welche auch sie in Gott — wenigstens durch ihre Definition desselben als des *allerrealsten Wesens* — anerkennen müssen, — nun *vermehrt* werden zu lassen durch das Eintreten eines Geschaffenen, einer endlichen Welt. Ist Gott *Alles*, der „allerrealste", wie vermag durch die Schöpfung endlicher Dinge irgend ein Anderes oder Neues in den Bereich des Realen zu treten? *Dies* ist die unsers Wissens von Allen bisher übersehene Schwierigkeit im gewöhn-

lichen Schöpfungsbegriffe, dies der Knoten, den der Pantheismus zwar kühn, aber mit nur oberflächlicher Auffassung des ganzen Problemes, zerhaut, wenn er die ewige und endliche Welt, Gottes- und Welteristenz eben zusammenfallen läßt. Die gemein theistischen Forscher aber, bevor sie nicht den Widerspruch ihres Schöpfungsbegriffes uns gelöst haben, können keinen Anspruch darauf machen, ihnen zu glauben, daß sie auch nur die eigenthümliche Schwierigkeit jenes Problemes erkannt, daß sie das Bedürfniß eingesehen haben, aus welchem unsere Lösung desselben hervorgegangen ist. Ihnen bliebe eigentlich nur übrig, die Schöpfung als ein Unbegreifliches zu bezeichnen und damit auf Metaphysik und spekulatives Gotteserkennen überhaupt zu verzichten.

Hier ist noch im Vorbeigehen an eine Auskunft zu erinnern, welche seit Schelling und Hegel ziemlich gewöhnlich geworden ist, um jenes Problem zu erledigen: Schaffen, sagt man, ist Uebersetzen aus dem Idealen in's Reale; das Geschaffene ist eine realisirte Idee. So gewiß dies eine wahre und höchst wichtige Bestimmung ist für den Begriff des Wirklichen überhaupt, eben so gewiß reicht sie deßhalb nicht aus, um den Begriff des Geschaffenen, endlich Wirklichen, in seinem specifischen Unterschiede vom Wirklichen schlechthin, dem Ewigen, zu begründen, also das Problem der Schöpfung zu lösen. Alles Wirkliche hat seinen Grund im absoluten Geiste, ist ein vom Urdenken Durchleuchtetes, vom Urwollen Gesetztes: dies ist, wie wir an seinem Orte gezeigt haben, die letzte und höchste Bedeutung der Kategorie von der Einheit des Idealen und Realen; und da das endlich Wirkliche in irgend einem Sinne seinen Grund im Ewigen haben muß, so läßt auch auf jenes die angeführte Kategorieenbestimmung sich anwenden; aber sie taugt oder genügt nicht, um den eigenthümlichen Begriff des Schaffens erkennen zu lassen. Vielmehr zeigt sich, daß, so lange in dieser Beziehung bei ihm stehen geblieben wird, wie dies dem ganzen bisherigen Charakter des von Schelling und Hegel begründeten Idealismus entspricht, das Schöpfungsproblem in seiner Eigenthümlichkeit nicht einmal gefaßt, viel weniger gelöst werden kann. —

6.

Dies führte uns zunächst zu einer positivern Bestimmung des Schöpfungsbegriffes. Der wesentliche Akt des Schaffens, indem er nicht die Bedeutung haben kann, ein schlechthin Neues zu setzen, vermag nur darin zu bestehen, der ewigen, in Gottes Wesen schon vorhandenen Realität eine andere Form der (nicht ewigen) Existenz zu geben. In Folge des Schaffens wird nur, tritt in die Form der Genesis ein, was ewig schon ist. Das ewige Ideal-Realuniversum (der göttlichen Lebenskräfte) geht durch den Schöpfungsakt in die Gestalt des Werdens, des Hintereinanderhervortretens der ursprünglich in Eins verbundenen Momente ein. Der Effekt des Schaffens daher (nur dieser Begriff bleibt übrig und nur so entspricht und erklärt er zugleich die universelle Thatsache des endlichen Universums) ist die Lösung der ursprünglichen Einheit, des Zusammenseins und Ineinanderwirkens jener Urpositionen und Monaden in der ewigen Natur Gottes, in deren Einheit sie eben ewig sind, aber nur ewig, ungetrennt Jedes mit Jedem zusammenfließend. Keines ist und wirkt hier als Gesondertes: bloß die Einheit wirkt in ihnen. Dies ist der innerlich feste, unauflösbare Bestand, der „Urstand", der endlichen Dinge in Gott; der sie auch in ihre Verendlichung begleitet, aus dem sie in ihrem Werden (ihrer kreatürlichen Selbstentwicklung) den Inhalt ihres Werdens schöpfen, und wodurch überhaupt nur begreiflich wird, wie sie in ihrer zeitlichen und räumlichen Abtrennung im erscheinenden Universum nicht auseinanderfallen, wie in ihrer Selbstheit und Verschlossenheit gegen einander dennoch ihre ewige Einheit hindurchleuchtet, d. h. wie sie zweckerfüllt sein können, und wie daher auch das erscheinende Universum das Gepräge jener Einheit stets zu bewahren vermag. Dieser ewige Urstand der Dinge in Gott, der durch ihre ganze Verendlichung hindurchreicht und darin sie trägt, wie er durch den Akt der Schöpfung gleichsam zurückgedrängt worden zu sein scheint, indem ein anderer Zustand derselben neben ihn tritt, — dieser ist es dennoch allein, welcher eine göttliche Welterhaltung und Weltregierung, in der Natur und Geisterwelt, in

eigentlichem ausdrücklichem Sinne, möglich und begreiflich macht. An diesen Begriff haben wir daher späterhin wieder anzuknüpfen.

7.

Daß nun der Grund dieser Umwandlung des ewig Geeinten in Gesondertes, — also der Zeitlichwerdung des Ewigen, ebenso der Trennung in ein räumliches Auseinander- und gegenseitiges Verschlossensein (Undurchdringlichkeit, Materialität) desjenigen, was ursprünglich in einander war und wirkte — das, worin eben der Schöpfungsakt besteht, — daß der Grund davon nur im Willen Gottes zu finden sei, dies liegt bis jetzt eigentlich nur darin, weil im absoluten Leben und in der absoluten Intelligenz Gottes für sich selbst und nach seiner ewigen Vollgenüge in Beiden, zufolge der richtigen Konsequenz einer gründlich theistischen Weltansicht, mehr der Grund des Nichtseins eines Endlichen, als seiner Existenz gefunden werden kann. — Soll also ein Endliches sein (wie es denn ist, was wir keineswegs zufolge einer apriorischen, aus der Idee Gottes folgenden Konsequenz, sondern aus der Erfahrung wissen): so kann es nur sein in Folge einer besondern Bewirkung jenes absoluten Princips, deren Grund wir, da wir dasselbe als intelligentes und persönliches erkannt haben, nur in seinem Willen finden können. Damit ist jedoch über den Begriff dieses Willens und die Art seines Wirkens noch Nichts vorausbestimmt: jenen können wir nur aus der Idee des Absoluten, diese aus ihrem Erfolge, in der wirklichen Welt, erkennen. In beiderlei Hinsicht haben wir die Frage beantwortet („Idee der Weltschöpfung" Bd. IX. §. 9. ff. §. 17.): nur ist dabei nicht zu übersehen — und dessen Nichtbeachtung mag den Anstoß gegeben haben bei unserer Bestimmung, daß jener absolute Wille in der Schöpfung einer endlichen Welt mehr als zulassender, denn als hervorbringender zu bezeichnen sei: — auch das Hervorbringende des Endlichen, sein Selbstsetzungs- oder Selbstschöpfungsakt (wie wir es bezeichneten) ist wesentlich und durchaus etwas dem Willen Verwandtes, freie Aussichselbstbestimmung, so gewiß nach unserer ganzen, durch die Ontologie begründeten Weltansicht, der Grund alles Wirklichen nur in der selbstbestimmenden (ewig und ungehemmt

lebendigen) Selbstverwirklichung des absoluten, hiermit zugleich von Selbstbewußtsein und Freiheit durchdrungenen Wesens gefunden werden kann. Somit ist, was sich in allen Kreaturen, als ihr eigentliches Verwirklichungs- und Bewegungsprincip regt, und sie eben zur Eigenheit oder Endlichkeit schärft, der Substanz nach nur der göttliche Wille; aber es ist der Wille der Unendlichkeit oder der Natur in Gott, nicht der Wille der Einheit oder Intelligenz (Weisheit). So bestände das Primitive, die Grundlage des Schöpfungsaktes darin — die weitere Folge desselben reicht eben in den Begriff der göttlichen Welterhaltung hinüber, worin der Wille der Weisheit das wirksame Princip wird, — daß der Wille der Unendlichkeit, von der Einheit losgelassen und eben darum vereinzelnd, Kreatürliches setzend, oder genauer — denn beide Momente fallen zusammen — damit selber Kreatur werdend, wirkt. Mit andern, an die frühere Darstellung mehr sich anschließenden Worten: — der Wille der Weisheit hat Etwas „zugelassen" durch die Schöpfung, in Existenz treten lassen, was unmittelbar nicht sein Werk ist. Und Zeugniß dessen, daß es sich also verhalte, daß Vieles in der Welt sei, welches nicht aus dem Willen der Einheit (Weisheit), sondern aus dem der Unendlichkeit stamme, giebt nicht nur die Geister- oder moralische Welt, sondern die erscheinende endliche Natur selber (vergl. a. a. O. §. 19.).

8.

In jedem Weltwesen daher liegt ein Willensprincip eingeschlossen, durch welches (einerseits) es sich selber erschafft. Aber weil dies Willensprincip nun zugleich doch in der Einheit des gesammten Universums befaßt ist und in Gott seinen Grund hat, die eigentlich göttliche Uranlage des Weltwesens, das Gottverliehene ist: so muß dieser universelle Selbstverwirklichungs- (Willens-) Trieb, das eigentliche agens in allen Dingen, (andererseits) zugleich als der göttliche Wille, wiewohl darum noch nicht als das höchste Willensprincip in Gott, bezeichnet werden. Und hier könnte man wieder glauben, daß wir in solchen Bezeichnungen nur mit abstrakten Begriffen oder mit Hypothesen uns

zu thun machen. Vielmehr stellen sie abermals nur die universelle Weltthatsache dar, in ihren allgemeinen Begriff erhoben: ein Beispiel oder — sofern man sich ideeller ausdrücken will — ein ebenbildliches Analogon jenes sich selbst, seine innere Realität explicirenden Universalwillens, liegt in jedem endlichen Dinge, ist die universelle Macht, welche wir in Allem thätig sehen, das wir Geschaffenes nennen und welches nur darum nicht bloß todtes Produkt ist. Jenes „Geheimniß," Wunder des Schaffens, das uns so transscendent und unbegreiflich dünkt, weil wir immer noch gewohnt sind, den Begriff von der Wirklichkeit zu trennen, beide nicht als Eins zu sehen und zu behandeln; — es liegt in jedem Saamenkorne, in jedem Keimzustande aufgeschlossen. Der Keim ist das ganze Wesen des künftigen Dinges in bloßer Einheit, aber eben darum nur noch unausdrücklich, noch „ungeschaffen." Aber zugleich ist im Keime, überhaupt in jeder Anlage oder Urposition, der Trieb und das Vermögen gegenwärtig, sich in diese Ausdrücklichkeit auseinanderzusetzen, sich zu „schaffen:" kurz dasjenige ist jedem eigenthümlichen, und als Eigenthümliches sich behauptenden Weltwesen beizulegen, was wir als das wahre und innerste Princip des unendlichen, im Wesen der Dinge eingeschlossenen Willens fanden. Das Universalprincip des Schaffens ist nur der Wille — begriffs= wie erfahrungsgemäß. In der Potenz, in dem „Wesen" der Urposition, sofern sie in der umfassenden Einheit des ewigen Universums eingeschlossen ist, ist schon Alles da, was die Wirklichkeit des Wesens nur jemals erlangen kann, aber noch in dessen Einheit verschlungen, von ihr bewältigt und unterdrückt. So wie jedoch, durch den in ihm hervortretenden Einzelwillen, jeder Moment ein Besonderes für sich zu sein anfängt, beginnt eben der Proceß der Verwirklichung: die Einheit ist nicht mehr allein da, sondern in ihr setzt sich die Mannichfaltigkeit der Momente, Theile, auseinander; diese existiren, zwar von ihr gehalten und getragen, aber doch als ein ausdrückliches, in Sonderung gegeneinander tretendes Mannichfaltiges von Theilen, so daß diese nun Mittel werden, daß die Einheit sich erst ganz, in voller Ausdrücklichkeit, durch sie

verwirklichen, an ihnen als das Sieghafte und Harmonisirende sich bestätigen kann. Dieser vor unsern Augen (falls wir denkend zu sehen vermögen) in allem Entstehenden auf unendlich verschiedene Weise sich vollziehende Proceß, universell gefaßt, ist der Schöpfungsproceß: der Uebergang aus einer ewigen Welt der Einheit (worin Gott allein existirt in seinem real=idealen Leben, wo also das Mannichfaltige, das All des Daseins noch nicht in Sonderung, als für sich Seiendes hervortritt) in diese Sonderung (wodurch Zeit entsteht und die trennende Bedeutung des Raumes) kann daher nur so gedacht werden, daß Gott nicht mehr ausschließlich nur mit seiner Einheit wirkt, daß er sie zurückzieht aus dem All jenes Realuniversums, durch einen das Mannichfaltige als solches „zulassenden" Willen.

So gewiß aber dieser, nach dem Resultate der ganzen bisherigen Untersuchung, in das höchste, intelligente Princip Gottes zurückgreift, Wille der „Weisheit" ist: so kann der Schöpfungswille, im bezeichneten Sinne gerade, nur als Werk eines freien Entschlusses gefaßt werden, welchem daher Zwecksetzung zu Grunde liegt, ebenso einerseits ein universeller, wie andrerseits ein höchster Weltzweck, um dessen willen der ganze Proceß der Weltschöpfung, das Endlichwerden der Urpositionen, ursprünglich allein begonnen hat. Die letztere Seite des Problemes hat nun eben die Lehre von der Welterhaltung weiter durchzuführen.

9.

Wenn wir daher noch einmal auf den Begriff der Weltschöpfung zurückblicken wollen, wäre in ihm eine doppelte Seite zu unterscheiden, in deren geschiedene Hälften sich die bisherigen Weltansichten meist getheilt haben, während wir erst in der Einheit und Vermittlung beider die Wahrheit erkennen können.

a) Jedes Weltwesen ist nur durch selbstschöpferischen Akt, aus eigenem Verwirklichungstriebe (Willen) heraus, was es ist und als welches es sich den Andern gegenüber behauptet. Jedes eigentlich Wirkliche schafft sich selbst aus der eigenen

Urposition; genauer: diese ist das Selbstschöpferische durch den innern, ihr eingebildeten Willen.

b) Dies Selbstschaffen jeder, damit endlich gewordenen, Urposition, jeder also bethätigte Einzelwille ist jedoch zugleich nur Moment des universellen Willensprincips in Gott, welches die endliche Welt schafft: dies ist das in allen Weltschöpfungsakten der einzelnen Weltwesen eigentlich Wirksame und Gegenwärtige: jener ist nur ein besonderer Akt des allgemeinen Schöpfungswillens. Aber auch dieser Begriff ist nicht in der gewohnten Einseitigkeit zu fassen, so daß der Moment der Selbstschöpfung des Endlichen dabei in den Hintergrund gedrängt oder vergessen wird. Beide Seiten zusammenfassend wäre also zu sagen:

c) Die Selbstschöpfung jedes Weltwesens aus dem eigenen (zur Verwirklichung gelassenen Willens-) Triebe fällt eben zusammen mit seinem Geschaffenwerden durch Gottes allgemeinen Willen, indem sich gezeigt hat, daß jener durchwirkende Universalwille Gottes das in allen geschöpflichen Urpositionen gegenwärtige, sie ausschaffende (ihren Einzelwillen zur Selbstschöpfung entzündende) ist. So ist die Selbstthat jeder Urposition nur, wie gezeigt worden, ein Moment in dem allgemeinen Willen Gottes zur Schöpfung; nur in Folge desselben und aus dem ewigen Grunde seiner Realität schöpfend verwirklicht sie sich. Hier ist jedoch wiederum die doppelte Seite in diesem Willen nicht zu übersehen: der Hauptmoment des göttlichen Schöpfungswillens, der von Intelligenz und Weisheit getragene, besteht darin, den Einzelwillen der Urpositionen eben nur zur Verwirklichung kommen zu lassen, die eigene durchwaltende Macht und Einheit ihnen gegenüber zu hemmen, und sie dadurch als Andere, Selbstständige gegen diese Einheit oder sein eigenes Wesen, in sich zuzulassen (was eben darum wahrhaft begreiflich nur werden kann aus der Annahme eines bewußten Willensaktes, eines freien Entschlusses in eigentlichster Bedeutung). Was aber in den Urpositionen will und zur Vereinzelung wirkt, ist der Substanz nach nur jener Universalwille der göttlichen Natur, das Fürsichwirken der

realen Lebenskräfte in Gott, in ihrer bloßen Realität, außer der Einheit oder ihrem geistigen Bande. Es ist ein göttliches Pfund, mit dem alle Weltwesen wuchern, das als eigenes ihnen geliehen ist.

So nur und so allein ist, wie gezeigt worden, die Universalthatsache oder endliche Welt zur genügenden Verständlichkeit gebracht; aber es ist auch erklärt, was das eigentlich Paradoxe und Widersprechende im Begriffe des Geschaffenen war (dies Problem also gelöst): wie ein Anderes in Gott sein könne, also ein Solches, welches nicht mehr Gott oder gottgleich ist, und welches dennoch durch Gott sein soll. Es bestätigt sich auch von dieser Seite, daß Schaffen gerade Zulassen, Platzlassen für ein Anderes bedeutet, für das Wirken derjenigen Kräfte in Gott, welche an sich selber nur untergeordnete Theile sind, wie wenn sie selbstständige, absolute wären. Hieraus allein läßt sich begreifen, wie das Geschöpf, wiewohl aus Gottes Wesen und durch Gott, dennoch zugleich das wesenhaft Unvollkommene, dem Umschlagen in sich und der Entartung Preisgegebene sein könne, weil es nicht Effekt des Höchsten in Gott, seiner Einheit und intelligenten Macht ist, wo ihm sonst, als göttlichem Produkte, auch gottgleiche Vollkommenheit und Vollendung zukommen müßte, sondern weil es nur Folge ist des für sich Wirkenlassens seiner Natur.

Durch diesen Begriff der Schöpfung ist aber auch die theistische Weltansicht befestigt und der Begriff des Endlichen und Ewigen, wie uns dünkt, auf begreiflichere, Vernunft und Erfahrung versöhnendere Weise vermittelt, als es bisher geschehen sein möchte. Sonst bleibt bei konsequentem Denken eigentlich nur die Wahl: entweder akosmistisch das Dasein jedes Endlichen zu läugnen und Gott in seiner Ewigkeit als das allein Wirkliche zu setzen, oder atomistisch das Endliche selbst als allein Wirkliches und damit Ewiges zu setzen. Beide Ansichten sind aber schon ihren allgemeinen Principien nach in der Ontologie widerlegt worden.

10.

Vom Standpunkte unseres Schöpfungsbegriffes aus scheint

sich nun auch jene vielerörterte Alternative einer zeitlichen oder ewigen Schöpfung ganz von selbst zu erledigen, über deren vermeintlich unversöhnbaren Gegensatz und wechselseitige Ausschließung die bisherige Theologie, und selbst Strauß in seiner Glaubenslehre (I. S. 643. ff.) sich noch nicht haben erheben können. Wir glauben vielmehr beide Momente als wesentlich unabtrennliche verbinden und auf einander beziehen zu müssen: die ewige Schöpfung ist der zeitlichen immanent und umgekehrt ist diese nur durch jene und in jener möglich, so daß die ewige (das ewige Ideal-Realuniversum in Gott) die Substanz und zusammenhaltende Einheit der zeitlichen ist, so wie wiederum in der zeitlichen, der Genesis und stetem Anfangen preisgegebenen, nur der Inhalt sich verwirklicht, der in der ewigen primitiv existirt. An der zeitlichen, endlichen Welt, als dem uns gegenwärtigen Ausgangspunkte, ergiebt sich aber für unsere Betrachtung die Nothwendigkeit zur ewigen aufzusteigen, keineswegs jedoch als einer jenseitigen und unserm Erkennen verschlossenen, sondern um in ihr den immanenten Grund der endlichen zu finden. So ist diese vielmehr die zeitliche und ewige zugleich; beide Momente sind in ihr zur Einheit eingegangen, beide aber gleich sehr in dieser Einheit zu unterscheiden.

11.

Die Ursache der bisherigen Verwirrung nach der einen wie nach der andern Seite hin lag zunächst offenbar darin, daß man den Begriff der Zeit absonderte von dem der endlichen (zeitlichen) Schöpfung und nun sagte, um dem Begriffe der ewigen Schöpfung zu entgehen: die Welt sei in der Zeit erschaffen. Damit entstand die bekannte, schon von Augustinus herausgehobene Schwierigkeit, die von jeder Vorstellung eines einmaligen Anfangens oder Angefangenhabens der Welt innerhalb der Zeit, in einem bestimmten Zeitmomente, unabtrennlich ist: man fragte und mußte fragen, was da gewesen sein möge, bevor die endliche Welt war? Und Ewigkeit hieß nun das vor der Zeit Fallende. Man hätte sich nur antworten können: auch bloß End-

liches! Und das „Ewige" ward hiermit zu einer besondern Art des Endlichen. Und so blieb man bei dem begrifflosen und in Wahrheit Nichts erklärenden regressus in infinitum, der den zeitlichen Anfang der Welt dennoch ins Unendliche zurückschieben muß. Aber hiermit hatte man den Begriff der Schöpfung mit einem mystischen Dunkel von Unbegreiflichkeit umhüllt, welches nur ein künstlich gemachtes, nicht im Probleme liegendes ist. Das beste Zeugniß dafür sind die vielfach angeführten Utzischen Verse, welche die Verlegenheit des Nichtdenkenkönnens und der Begrifflosigkeit trefflich ausdrücken:

> Wie Gott die Ewigkeit einst einsam durchgedacht,
> Warum jetzt, und nicht eh', er eine Welt gemacht, — —
> Wie ewig ward zur Zeit:
> Das soll ich nicht versteh'n und kein Geschöpfe fragen u. s. w.

Das wahre, zunächst freilich nur negative Resultat all dieser Reflexionen ist vielmehr so auszusprechen: daß überhaupt einmal in der Zeit die Welt nie angefangen haben könne. Jede Vorstellung eines solchen Anfangs innerhalb der Zeit wäre widersinnig und ungereimt: dieser Begriff der zeitlichen Schöpfung ist überhaupt widerlegt. Aber hiermit glaubte man unwiederbringlich dem entgegengesetzten Begriffe der ewigen Schöpfung sich entgegengeführt und hielt denselben für vollständig erwiesen (vgl. Strauß a. a. O. S. 644); während eine besonnene Ueberlegung vielmehr zeigen mußte: daß es ebenso ungereimt sei, die endliche Welt als ewig zu setzen; denn dies widerspricht ihrem Grundwesen, endlich, durchaus anfangend und endend zu sein. Man stellt hier begriffloser Weise das Ewige dem unendlich Endlichen gleich, einem unablässigen Anfangen und Enden, während das Ewige eben das Anfanglose und Unveränderliche, dauernd-Vollendete, Anfang und Ende zugleich ist, somit erhaben über jede zeitliche Bestimmung, aber zugleich Substanz und Inhalt des zeitlich-Werdenden.

12.

Nach unserm Begriffe des Schaffens hat sich als Grundbedeutung desselben gezeigt — das gesonderte Hervortreten-, Sich-

entwickelnlassen desjenigen, was im ewigen Wesen Gottes eben darum das Eine, Vollendete ist, dasjenige, in welchem Anfang und Ende in einander greifen, — was keineswegs ein negativer, sondern der einzig positive, selbstständige und sich selbst erklärende Begriff alles Realen ist, derjenige zugleich, welcher allein ein endlich Wirkliches erklärlich macht. Daher ist die Form des Nacheinander, der Zeit (sowie andererseits die der trennenden Räumlichkeit), die mit der endlichen Welt zugleich gesetzte Folge des Einen Schöpfungsaktes. Schaffen heißt unablässiges Anfangen- und Uebergehen-, Genetischwerdenlassen des an sich Ewigen; daher die Schöpfung der (endlichen) Welt zugleich die der Zeit ist, aber nicht der Zeit als eines besonders Existirenden, sondern als der Existentialform der endlichen Welt. Die Genesis, ihr von Zeit Durchdrungensein macht sie eben zum Geschaffenen, zu etwas von Gottes ewigem Wesen und Wirklichkeit generisch (toto genere) Unterschiedenem, ohne daß sie darum doch aufhörte, in Gott zu sein und nur durch Gott Fortbestand zu haben; — was nun ferner die dem Begriffe der Weltschöpfung ebenso unabtrennliche Bestimmung der Welterhaltung ist.

Anfang der Welt, des endlichen Universums (ἀρχή, ἐν ἀρχῇ, sofern dieses Wort nicht geradezu die Ewigkeit bedeutet), kann daher in keinem Sinne bezeichnen einen Beginn in der Zeit, welcher ein für allemal geschehen und nun vorbei wäre. Gegen diese Vorstellung tritt der vorhin bezeichnete Widerspruch eines regressus in infinitum in seiner Berechtigung ein. „Anfang" drückt hier vielmehr das Doppelte aus: Zuerst das Verhältniß des absoluten innern Bedingtseins derselben durch Gott, ihr ununterbrochenes Anfangnehmen (Daseinschöpfen, Erhaltenwerden) durch ihn; — und zwar ebenso in Betreff der Totalität des Weltzusammenhanges, als in Rücksicht des einzeln aus seinem ewigen Grunde (Urposition) in die Genesis (seine Zeit) Eintretenden. — Aber dies ihr stetes Bedingtsein und Anfangnehmen ist sodann eben ihre Zeitlichkeit, weil hier successives Hervortreten, Entfaltung des im ewigen Wesen Gottes in einander Gezogenen und Verbundenen, thatsächlich stattfindet. Der Grund der

Schöpfung (das im Schaffen, wie Geschaffenen, Wirksame) ist ewig, darum in jener unendlich dauernd und gegenwärtig: aber eben darum ist das Geschaffene ein aus diesem Anfangendes, d. h. Zeitliches. Die Ewigkeit daher (in diesem bestimmten metaphysischen Sinne) ist weder vor der Zeit, noch nach ihr zu denken, sondern ist der stetig ruhende Grund der Zeit und der zeitlichen Dinge, aus dem die entstehend-vergehenden Momente des endlichen Weltdaseins immer hervor-, in das sie immer zurücktreten. Die Zeitlichkeit ist im Ewigen, getragen von ihm und stets aus seiner Fülle hervorquellend.

Es wäre daher ein ebenso unspekulativer Ausdruck, zu sagen: die Schöpfung sei ewig, anfanglos, da sie vielmehr durch und durch Anfang, Endlichkeit, Abhängigkeit ist in dem nachgewiesenen zwiefachen Sinne: — als von der andern Seite es falsch wäre, darum zu behaupten, daß Gott sie in der Zeit erschaffen habe; sondern sie schaffend, erschuf (erschafft) er die Zeit: die real erfüllte und aus der Substanz des Ewigen real sich entfaltende Genesis des Endlichen ist eben die Zeit (Zeitlichkeit); so daß es nun eine contradictio in adiecto wäre, zu fragen: was da gewesen sei, ehe die Welt (Zeit) war? Es wäre gleichbedeutend der sinnlosen Frage: welche Zeit war denn vor der Zeit? (Doch schon Augustinus hat diese Vorstellungen scharf und mit treffendem Ausdrucke abgewiesen *) und überhaupt ist von der orthodoxen Lehre die Bestimmung festgehalten worden, daß die Welt nicht in, sondern mit der Zeit geschaffen, der Anfang der Zeit sei. Dennoch bleibt bei ihr aus der Besorgniß, sonst in den Begriff der ewigen Schöpfung zu gerathen — immer noch die Vorstellung zurück, welche geradezu die eben gewonnene Einsicht aufhebt und Lügen straft, daß dieser Anfang der Welt oder Zeit ein einmaliger, also gewesener sei, wodurch er unmit-

---

*) Z. B. Non est mundus factus *in* tempore, sed *cum* tempore: De Civit. Dei XI. 6. Si autem ante cœlum et terram nullum erat tempus, cur quaeritur, quid *tunc* faciebas? Non enim erat *tunc*, cum non erat tempus: Confess. L. XI. 13. §. 15. u. s. w.

telbar in die Zeit fallen muß, und wir zu dem ersten begrifflosen Widerspruche zurückgekehrt sind. Zeit kann nicht einmal erst angefangen haben, sondern das Zeitliche ist unablässig anfangend aus einem Andern. Deßhalb ist es nothwendig, den Begriff der Zeitlichkeit durch den der Ewigkeit zu integriren — nicht aber unterschiedlos zusammenfallen zu lassen: jenes Andere nämlich eben, aus dem sie anfängt, ist das Ewige, nach allen Bestimmungen dieses Begriffes, welche wir im Vorhergehenden angegeben haben.

(Fortsetzung folgt.)

Die Philosophie der Griechen.

Eine Untersuchung über Charakter, Gang und Hauptmomente ihrer Entwicklung, von Dr. Eduard Zeller. Erster Theil. Allgemeine Einleitung. Vorsokratische Philosophie. Tübingen b. Ludw. Friedr. Fues 1844.

recensirt von

Geh.Rath Prof. Ch. A. Brandis.

Wer des Verfassers Platonische Studien kennt, wird mit nicht geringen Erwartungen zu diesem Buche greifen, und sie nicht getäuscht finden. Schärfe und Bestimmtheit in der Auffassung des Einzelnen vereinigt sich hier wie dort mit einer Durchführung des Hegelschen Standpunktes, die zu umsichtig ist, um ausschließlich und Verständigung abschneidend zu werden. Gleich der erste Abschnitt der Einleitung ist als Beitrag zu einer Vermittelung zwischen den beiden in unsrer Zeit einander entgegengesetzten Behandlungsweisen der Geschichte zu betrachten. Wie könnte von einem Verstehen und einer Wissenschaft der Geschichte geredet werden, wenn gerade der innerste Kern ihrer Erscheinungen und die bewegende Kraft ihrer Entwicklung dem forschenden Geiste verborgen und jenseitig bleiben, und nicht vielmehr eben das Begreifen ihres Innern in ihrer Darstellung als der leitende Gesichtspunkt hervortreten müßte? — fragen wir mit dem Verfasser und stellen mit ihm einer Geschichte der griechischen Philosophie die Aufgabe: den eigenthümlichen Charakter der Philosophie und der bedeutenderen philosophischen Systeme bei den Griechen, den inneren Zusammenhang dieser Systeme und das ursprüngliche Verhältniß ihrer Theile, die natürliche Gliederung und immanente Gesetzmä-

ßigkeit des Ganges, welchen die Geschichte des Denkens in der griechischen Welt genommen hat, mit Einem Worte, die Principien und die organische Entwicklung der griechischen Philosophie in's Licht zu setzen. Nicht aber können wir ihm zugestehen, daß die von ihm demnächst bestrittenen Einwürfe gegen eine solche Behandlung der Geschichte gerichtet gewesen. Eine begriffliche Reconstruction der Geschichte haben wir nicht angefochten, sondern eine apriorische Construction derselben und zwar zunächst eine Construction, worin alle ihre Theorieen und Lehrgebäude als vereinzelte Momente des Hegelschen Systems nachgewiesen werden sollten. Es trifft uns daher auch der Vorwurf nicht, daß zufolge unsrer Bestreitung des Hegelschen Standpunktes, auf alles geschichtliche Verstehen verzichtet werden müsse, weil, wenn jedes bestimmte System wegen seiner nothwendigen Beschränktheit und Unvollkommenheit des rechten Standpunktes für das Begreifen der Geschichte entbehre, er wohl denen noch weit mehr abgehen müsse, die sich ohne System, d. h. ohne Philosophie, mithin überhaupt ohne wahre Einsicht in den Gegenstand auf's Gerathewohl an die Betrachtung philosophischer Systeme machen wollten. Muß der ohne System sein, der das seinige ebensowenig wie das Hegelsche oder irgend ein andres für zureichend hält, lediglich vom Mittelpunkt desselben aus und als nothwendige Vorstufen oder Momente desselben die gesammten Formen der Philosophie zu begreifen? Der Punkt, worum sich's eigentlich handelt, ist, ob das System des Bearbeiters der Geschichte ihr zum Maß und zur Richtschnur dienen, oder sich ihr unterordnen soll, um aus ihr stets von neuem sich zu vertiefen, zu erweitern, zu berichtigen? Ich bin letzterer Ueberzeugung und meine, zur Erreichung dieses Zwecks diene uns eine sorgfältig und gewissenhaft geübte historische Kritik, oder vielmehr Auffindung und Nachweisung derjenigen Kritik, die von der Geschichte selber geübt, ihr eigentliches Bewegungsprincip ist. Doch wozu sollen wir in weitere Erörterungen hierüber eingehen? Nur aus Pietät scheint Herr Dr. Zeller eine Behandlungsweise zu vertreten, die er auf eine im Wesentlichen sie aufgebende Weise näher bestimmt. Er erkennt an, daß jede geschichtliche Erschei-

nung, eben weil sie Erscheinung und weil sie geschichtliche, aus dem freien Willen erzeugte Erscheinung sei, eine Seite der Zufälligkeit an sich habe, die sich von dem Nothwendigen in der Geschichte nicht mechanisch trennen lasse; daß eben darum die philosophische Construction die geschichtliche Erscheinung nie in ihrer concreten Vollständigkeit, sondern nur die allgemeinen Grundzüge der geschichtlichen Bewegung abzuleiten vermöge; daß wir als letztes Ziel eine Durchdringung der beiden Formen der Geschichtsbehandlung zu betrachten haben. Dazu will er selber nicht eine umfassende geschichtsphilosophische Betrachtung, sondern eine Detailuntersuchung geben; sein Verfahren soll ein durchaus historisches sein und von dem Vorwurfe nicht getroffen werden, die Geschichte von oben herab zu construiren, statt sie von unten herauf aus dem gegebenen Material aufzubauen. Nur die Anmuthung weist er zurück, bei dem Gegebnen, den besonderen Thatsachen in ihrer Vereinzelung, stehen zu bleiben; und die werden wir wahrlich nicht an ihn richten, uns vielmehr freuen, wenn es ihm gelingt, „auf dem geschichtlichen Wege selbst die Principien und den innern Zusammenhang des griechischen Denkens und seiner Entwicklung aufzuzeigen, und so die begriffliche Nothwendigkeit und Vernunftmäßigkeit dieser Entwicklung als eine nicht erst von außen in die Geschichte hineingetragene, sondern ihr selbst einwohnende Bestimmung nachzuweisen". Gleichem Ziele streben auch wir nach.

In den Erörterungen über den Charakter der griechischen Philosophie im Allgemeinen, geht der Verfasser von der ihm mit uns gemeinsamen Annahme aus, daß sie sich rein und von äußern Einflüssen im Wesentlichen unabhängig aus dem griechischen Volksgeist entwickelt habe. Er findet den Unterschied derselben von der neueren Philosophie zunächst darin, daß jene die frühere, diese die spätere gewesen, d. h. daß jene die ersten Versuche zu philosophiren darstelle, diese schon eine entwickelte Gedankenreihe vor sich habe, und leitet daraus die plastische Ruhe und Unbefangenheit, die Hingebung an den Gegenstand ab, die dem griechischen Denken mit der griechischen Kunst gemeinsam. Daraus ergibt sich ihm als zweiter Unterschied, daß in der griechischen Philosophie der Bruch

zwischen Subject und Object, Geist und Natur noch nicht eingetreten sei, das Denken mit seinem Gegenstande, der Geist mit der Natur, noch in unmittelbarer Einheit stehe, wogegen in der neuern Philosophie das Bewußtsein von der absoluten Bedeutung der Subjectivität sich entwickelt habe und als ihre Aufgabe, steigende Bewältigung der Objectivität durch den subjectiven Geist, zu betrachten sei. Das, womit die alte Welt endigt, das Bewußtseyn der Jenseitigkeit Gottes, oder genauer, des wesentlichen Unterschiedes von Geist und Natur, bildet den Ausgangspunkt der christlichen Welt; das womit die alte Philosophie endigt, die Zurückführung des Denkens auf sich selbst, ist „in Cartesius der Ausgangspunkt der neueren". Erst im Cartesius? Ist nicht schon die Philosophie der Väter und noch bestimmter die Scholastik darauf gerichtet, für die vorausgesetzte abstracte Verschiedenheit von Geist und Natur, Subject und Object, die höchste Einheit zu finden? Daß die mittelalterliche Philosophie theils von der positiven Religion, theils von den griechischen Vorgängern zu abhängig sei, um ein eigenthümliches philosophisches Princip zu haben, können wir nicht zugeben und vermissen die Zurückführung jener eigenthümlichen Richtung der neueren Philosophie auf einen höhern Grund, den wir nur in den neuen Impulsen zu finden vermögen, die der neuen Welt durch Offenbarung zu Theil geworden waren.

Woher die der neuern Philosophie eigenthümliche Aufgabe, das Denken mit dem Sein zu vermitteln? Woher die Idee allgemeiner Menschenwürde und Menschenrechte? Woher die Ueberwindung des Dualismus der alten Philosophie, von dem der neuere Cartesische durchaus verschieden ist? Woher die Versöhnung des Gegensatzes von Geist und Materie? Giebt ja auch der Verfasser zu — überzeugt das Princip des Monismus sei nunmehr ausgesprochen und bewiesen, — daß ehe dieser Beweis auf philosophischem Wege möglich gewesen, jenes Princip in dem religiösen Glauben an eine Weltschöpfung dem Denken der christlichen Welt vorgeschwebt habe. Ist der religiöse Glauben ohne Einwirkung auf den philosophischen Beweis geblieben? Hat die neuere Philosophie nicht an ihm ein Gegebenes gefunden und die Aufgabe

zu lösen, es denkend zu begreifen? — Auf den Charakter der Voraussetzungslosigkeit, eines absoluten Anfangs, muß dann freilich auch die neuere Philosophie verzichten, gleichwie die alte nie darauf Anspruch gemacht hat: muß darauf verzichten aus der Nothwendigkeit des reinen Denkens die Momente des Seins zu erzeugen und zu erkennen. Doch lenken wir von dem berührten Streitpunkt der Speculation wiederum ein in die geebneteren Bahnen der historischen Erörterungen.

Die Hauptentwicklungsperioden der griechischen Philosophie stellt der Verf., im Gegensatz gegen Hegel, Braniß, Ast u. A. auf eine Weise fest, in der wir der Hauptsache nach durchaus mit ihm zusammentreffen. Wir erkennen mit ihm an, daß durch Sokrates der Philosophie ein ganz neues Princip aufgegangen, daß mit ihm, nicht mit den Sophisten, die zweite Periode beginne. Nur möchten wir den Unterschied zwischen diesen und jenem so ausdrücken: das Princip der Subjectivität halte sich bei den Sophisten innerhalb des bloßen Empfindens und erhebe sich beim Sokrates zur Stufe des Denkens und damit der objectiven Geltung. Ueber den in so verschiedener, ja entgegengesetzter Weise gebrauchten Ausdruck, Subjectivität, wollen wir nicht rechten, ohne ihn uns aneignen zu können. Daß jenes Princip den Sophisten noch nicht positiv zum Bewußtseyn gekommen, können wir nicht gelten lassen, da sie mit unzweideutiger Bestimmtheit die höhere Stufe des Denkens und einen objectiven Inhalt desselben verwarfen und als ausschließlich reale Thätigkeit des Subjects das Empfinden mit einer Hartnäckigkeit festhielten, der der unumwundenste Sensualismus nicht nachzukommen vermocht hat. Auch von der engen Zusammengehörigkeit des Sokratischen, Platonischen und Aristotelischen Philosophirens sind wir mit dem Verf. überzeugt, und daß die Entwicklung desselben durch ein und dieselbe Grundanschauung beherrscht werde. „Hatte Sokrates gesagt", heißt es S. 38 f., „der Begriff ist die Wahrheit des menschlichen Denkens und Lebens: so sagt Plato, der Begriff ist die Wahrheit alles Seins, d. h. das allein wahrhaft Seiende, die Wirklichkeit der gesammten Erscheinungswelt" (oder vielmehr die ihr zu Grunde liegende

Wirklichkeit). „Keine andere Grundanschauung ist es auch, von der Aristoteles ausgeht; und so der gleiche an und für sich seiende Gedanke ist es, in dem Sokrates das höchste Ziel des subjectiven Lebens, Plato die absolute, substantielle Wirklichkeit, Aristoteles nicht blos das Wesen (τὸ τί ἦν εἶναι), sondern auch das formende und bewegende Princip (εἶδος, ἐντελέχεια) des empirisch Wirklichen erkennt." Mit den nacharistotelischen Systemen dagegen wird diese Entwicklungsreihe unterbrochen und beginnt eine neue Gestalt des Denkens, wie äußerlich schon durch wesentlich veränderte Stellung und Ausbildung der einzelnen Theile des Systems sich zu erkennen gibt, innerlich dadurch, daß alle selbstständige Speculation sich auf die Frage nach der Wahrheit des subjectiven Denkens und der subjectiv befriedigenden Lebensweise beschränkt. „Diesen Charakter der Subjectivität trägt nicht blos der Stoicismus, Epikureismus und Skepticismus, sondern auch der Neuplatonismus" (S. 4, 1), — behaupten wir ebenfalls mit dem Verf., — bemerken jedoch, daß die dieser dritten Periode zugeeignete Subjectivität weder die der Sophisten, noch die des Sokrates ist, und möchten sie als die des Vorstellens bezeichnen, wenn wir jenen vieldeutigen Ausdruck beibehalten sollen. Ob aber als erste Voraussetzung der Neuplatoniker zu setzen sei, daß die Wahrheit, das Göttliche, dem Bewußtsein jenseitig, durchs Denken als solches nicht zu erreichen sei und ob die neuplatonische Metaphysik mit der absoluten Ueberweltlichkeit Gottes beginne? — (S. 43 f.) lassen wir hier dahin gestellt sein, um Erörterungen zu vermeiden, die dieses Orts nicht sind, weil sie zu tief in historische Einzelnheiten einzugehen nöthigen würden.

Weniger vermögen wir des Verf. Betrachtungen über den Charakter und Entwicklungsgang der ersten Periode (S. 49 ff.) uns anzueignen. Zwar müssen auch wir uns gegen Braniß' Sonderung einer jonischen und dorischen Philosophie erklären, und gegen die Art, wie er der jonischen Entwicklungsreihe die pythagorisch eleatische gleichfalls nur als Eine Reihe gegenüberstellt, indem er für jede bedeutende Erscheinung auf der einen Seite eine entsprechende auf der andern sucht, die sich zu ihr verhalten soll,

wie Antithesis zur Thesis (s. des Verf. sehr triftige Polemik gegen diese Construction S. 51 ff.). Wenn aber Dr. Zeller behauptet (S. 54): der **Gegenstand** der Philosophie ist nicht blos in den **jonischen**, sondern auch in den italischen Systemen die Welt des **natürlichen** Daseins, der äußeren Anschauung, und nur in der **Behandlung** dieses Gegenstandes ein Fortschritt von der sinnlichen Bestimmung zum Gedanken; in der Weise nämlich, daß die **Pythagoreer** nur die allgemeine Form des Sinnlichen, die Zahl, zum **Princip** erheben und so genau in der Mitte stehen zwischen den **Joniern**, denen der sinnliche Stoff, und den Eleaten, denen das schlechthin Unsinnliche Princip ist, — so kann ich ihm nur bedingter Weise zustimmen. Parmenides und Melissus, bemerkt Aristoteles (de coelo III, 1, vergl. Metaph. I. 5), haben zwar zuerst erkannt, daß es ein Ewiges und Unbewegtes geben müsse, weil sie aber meinten, es sei nichts wirklich als die sinnliche Wesenheit, übertrugen sie die Bestimmungen, die nur auf jenes passen, auf diese. Aehnlich behauptet er von den Pythagoreern: obgleich sie unsinnliche Principien angenommen, beschäftigten sie sich doch ganz mit der Physik und ihr Princip selber werde als Stoffartiges gefaßt (Metaph. I. 8. 5). Daraus folgert nun unser Verf. (S. 56): wie den Pythagoreern die Zahlen unmittelbar die Dinge selbst sind, so ist auch das Eins der Eleaten nicht eine von der sinnlichen verschiedene geistige Wesenheit, sondern unmittelbar vom sinnlichen Dasein behaupten sie, es sei in Wahrheit reine Einheit und reines Sein. Rücksichtlich der ersteren beruft er sich darauf, daß, obgleich sie die Zahl für das Wesen des Körpers erklärend sich über den gröberen Materialismus erhoben hätten, ihnen doch auch die Tugend nur eine Zahl, ein sinnlich mathematisches Verhältniß, und die Seele selbst nicht nur gleichfalls eine Zahl oder Harmonie, sondern auch wieder geradezu ein körperliches Ding gewesen sei (Arist. de Anima I. 2); rücksichtlich der Eleaten, daß bei Parmenides dem großen Satze von der Einheit des Seins und Denkens oder vielmehr dem Satze, daß alles Denken Sein sei, der andre entgegenstehe, daß das Denken durch die leibliche Beschaffenheit der Glieder bestimmt werde (Fragm. bei Karsten 145 ff.). Gegen

letzteres ist zunächst zu erinnern, daß die für Verleiblichung des Denkens angeführten Verse in der hypothetischen Erklärung der Erscheinung vorkommen, von denen Parmenides ausdrücklich behauptet, daß Wahrheit und Gewißheit ihr nicht zukomme. Gegen ersteres, daß sich's eben fragt, in welchem Sinne die Pythagoreer die Zahl gefaßt haben und wie sie zu ihrer Grundbehauptung gekommen sind? Daß sie, gleichwie die Eleaten, von der Frage nach dem Grunde des sinnlich Wahrnehmbaren, der Welt der Erscheinung ausgegangen, nicht von der Voraussetzung eines qualitativen Unterschiedes von Geist und Natur, glauben wir den angeführten Aristotelischen Zeugnissen vollkommen. Aber wurden nicht die Pythagoreer und Eleaten durch jene Frage über ihre Voraussetzung der ausschließlichen Wirklichkeit der sinnlichen Wesenheit hinausgeführt? Nicht nur, indem er anführt, sie hätten ein Ewiges und Unbewegtes anerkannt, gibt Aristoteles es zu; sondern ausdrücklicher noch, wenn er (Metaph. I. 5) wiederum sondert und behauptet, Parmenides habe die begriffliche Einheit berührt, Melissus die stoffartige und Xenophanes jenen Begriff der Einheit zuerst fassend (πρῶτος ἑνίσας), weder die eine noch die andre dieser beiden Seiten oder Naturen bestimmt aufgefaßt. Wenn er dennoch annimmt, Plato habe zuerst nach den begrifflichen Ursachen geforscht und zuerst eingesehen, daß das Allgemeine auf ein vom Sinnlichen durchaus Gesondertes zu beziehen sei (Metaph. I. 6), so hebt er damit jene Angabe über das Eigenthümliche der Parmenideischen Lehre nicht auf, gibt vielmehr zu erkennen, daß sie noch nicht zur Einsicht in die eigenthümliche Natur des Begriffs, als eines vom Stoffe wie von der bewegenden Kraft gesonderten Princips, und in seine Bedeutung für die Begründung gelangt sei. Aehnlich nennt er erst den Anaxagoras und Empedokles als solche, die zuerst nach der bewegenden Ursache geforscht hätten, und sagt, keiner derer, die das All für ein einiges (Urwesen) gehalten, habe Einsicht in diese Ursächlichkeit gehabt; fügt jedoch hinzu, außer etwa Parmenides, sofern er in seiner Theorie der Erscheinungen zwei Ursachen gesetzt habe (ib. I, 3). Die ganze hier berücksichtigte geschichtliche Erörterung im ersten Buche der Metaphysik des

Aristoteles ist ja auch darauf gestellt theils zu zeigen, daß alle die vor ihm philosophirt, nach Ursachen und Principien geforschet und keine andern als die in seiner Vierheit begriffenen zu finden vermocht hätten, theils auszumitteln, von welchem derselben je eine der vier Ursachen zuerst mit völliger Bestimmtheit gefaßt sei. Annäherungen daran läßt er jedoch nicht außer Acht und konnte ganz wohl den Eleaten Zeno als den Urheber der Dialektik bezeichnen, wenn gleich er die wissenschaftliche Durchführung derselben erst dem Plato zuerkannte.

Ebensowenig, wie Dr. Zeller, können wir die Pythagoreer und Eleaten als Idealisten zu bezeichnen geneigt sein; aber halten die Ansicht keineswegs für widerlegt, welche Jonier, Pythagoreer und Eleaten als erste einseitige Vertreter der Physik, Ethik und Dialektik einander coordinirt.

Wir geben dem Verfasser zu, daß ebensowenig eine ausgebildete Ethik bei den Pythagoreern, wie eine ausgebildete Dialektik bei den Eleaten sich gefunden habe, und fügen hinzu, daß die sittlichen Werthbestimmungen und die Formen des sittlichen Handelns, sowie die Idee und Methode des Wissens zum Gegenstande selbstständiger, organisch gegliederter Wissenschaften erst werden konnten, nachdem Sokrates im Selbstbewußtseyn den gemeinsamen Grund für beide nachgewiesen hatte. Wohl aber dürfen wir behaupten, daß die Richtung auf ethische und dialektische Untersuchungen und die Anfänge derselben bei den Pythagoreern und Eleaten, und bei ihnen zuerst, sich bestimmt nachweisen lasse. Wie mangelhaft und zum Theil unsicher auch unsre Nachrichten über den Pythagorischen Bund sind, soviel ergiebt sich unzweifelhaft aus ihnen, daß Pythagoras Bestreben ursprünglich und vorzugsweise auf Läuterung und Erhebung der Gesinnung und der sittlich politischen Verhältnisse gerichtet gewesen. Mußte nun, wer solchen Zweck mit größter Beharrlichkeit Zeit seines Lebens verfolgte und für ihn Tausende zu begeistern vermochte, nicht mindestens wissen, worauf es ankam? mußte er nicht, um das Leben zu versittlichen, vom Wesen der Sittlichkeit sich Rechenschaft zu geben bestrebt sein? Nur scheinbar kann man einwenden, dieselbe Frage müsse in Be-

ziehung auf Lykurgus, Solon u. a. alte Gesetzgeber gestellt werden. Pythagoras unterschied sich wesentlich von ihnen dadurch, daß er nicht wie sie sich begnügte vorhandene Satzungen zu läutern, zu ergänzen und neu zu beleben, sondern es unternahm von Grund aus neu zu bauen und nach der Norm der Sittlichkeit eine alle Lebensrichtungen umfassende organische Gliederung zu Stande zu bringen. Allerdings war dabei sein Augenmerk mehr auf das Leben als auf die Wissenschaft gerichtet; aber auf ersteres so von Grund aus und in solcher Folgerichtigkeit, daß letztere dabei zugleich nothwendig mit in Anspruch genommen werden mußte. Die Angabe der großen Aristotelischen Ethik (I, 1), Pythagoras habe zuerst mit Untersuchung über die Tugend sich beschäftigt, verdient Beachtung, auch wenn das Buch nicht von Aristoteles selber, sondern von einem seiner Schüler herrührt; für ein späteres Machwerk darf sie nicht gehalten werden und der Umstand, daß in ihr allein unter allen vorhandenen Aristotelischen Schriften von einer Lehre des Pythagoras geredet werde, reicht nicht hin sie zu verdächtigen; in einer verlorenen Schrift hatte bekanntlich Aristoteles häufiger der Persönlichkeit des Pythagoras gedacht. Mehr würden wir wahrscheinlich von den ethischen Bestrebungen der Pythagoreer wissen, wenn Aristoteles seinen ethischen Untersuchungen, gleichwie den physischen und metaphysischen, kritisch historische Erörterungen zu Grunde gelegt hätte. Aber auch so sind der beglaubigten Angaben über ethische Lehren der Pythagoreer nicht so gar wenige und verächtliche; vielmehr sie wohl im Stande, für sich genommen, ganz abgesehen von der Frage ob und wie weit physische Bestimmungen bei den Pythagoreern ethisch zu fassen seien, ein bedeutendes Gewicht in die Wagschale zu legen. Endlich zeugt für die ethische Richtung der Pythagoreer auch ihre Zahlenlehre und ihre Lehre von der Seelenwanderung. In Beziehung auf letztere berufe ich mich auf die durchaus ethische Fassung derselben bei Pindar und bei Empedokles und glaube nicht, daß in dieser Rücksicht Abweichung von den Pythagoreern nur mit einiger Wahrscheinlichkeit bei ihnen vorausgesetzt werden könne. In Beziehung auf erstere begnüge ich mich keineswegs auf das der

Ethik und Physik der Pythagoreer gemeinsame Princip der Harmonie zu verweisen, sondern glaube die sittliche Lebensordnung der Pythagoreer und ihre Zahlenlehre für wesentlich zusammengehörige Zweige ein und desselben Stammes halten zu müssen. Wie kamen die Pythagoreer zu der Behauptung, die ganze Welt sei Zahl, oder die Zahl das Wesen von Allem? Nach Aristoteles (Metaph. I, 5, IV, 3) sollen sie vielfach Zahlenbestimmungen in den Dingen zu entdecken geglaubt und daraus geschlossen haben, Alles müsse Zahl sein. Aber wie kamen sie zu dieser, keineswegs im Bereich der Erscheinungen liegenden Entdeckung? Den Ausgangspunkt dieser Philosophie, sagt Dr. Zeller S. 127 f., bildet dieselbe Untersuchung, mit der auch die jonische Physiologie angefangen hatte, das Nachdenken über das Allgemeine, aus dem alle Dinge bestehen, die einfache Frage: was ist das Seiende seinem wahren Wesen nach? und auf diese Frage ertheilt sie zunächst nur die ebenso einfache Antwort: Alles ist Zahl, d. h. Alles besteht aus Zahlen. — Die ebenso einfache Antwort? Ja, meint unser Verf., (s. S. 96 f. vgl. 54); die jonische Schule hatte das Bewußtseyn ausgesprochen, daß alles individuelle Sein nur eine besondere Bildungsform des allgemeinen Seins sei und diese Substanz noch unmittelbar als Stoff gefaßt. Die nächste Aufgabe war nun, daß der Begriff des Urwesens der materiellen Bestimmung entkleidet und für sich gedacht werde. Ehe dieses jedoch in rein logischer Weise geschehen konnte, mußte erst der Versuch gemacht werden, den Gedanken noch in der sinnlichen Form selbst zur Anschauung zu bringen; denn dies verlangt das Gesetz der Stetigkeit u. s. w. Indem daher die Pythagoreer nur die allgemeine Form des Sinnlichen, die Zahl, zum Princip erheben, so stehen sie genau in der Mitte zwischen den Joniern, denen der sinnliche Stoff, und den Eleaten, denen das schlechthin Unsinnliche Princip ist. — Aber angenommen, die Pythagoreer hätten eingesehen, nicht im Stoffe sondern in der Form finde sich die Wesenheit der Dinge, und sie hätten diese, nach antiker Anschauung, als mathematische Form gefaßt, wie blieben sie nicht bei ihr stehen? Wie wurden sie inne, daß das allgemeine Schema der mathematischen Form die Zahl

sey? So leicht und unmittelbar ergab sich ihnen das ohnmöglich. Auch die hier vom Gesetz der Stetigkeit gemachte Anwendung kann ich nicht gelten lassen. Das Bedürfniß einer Mittelstufe zwischen den Grundanschauungen der ältern Jonier und der Eleaten ergiebt sich erst aus der dem Verfasser eigenthümlichen, weiter unten zu prüfenden Voraussetzung: daß diese beiden Richtungen untereinander und mit der der Pythagoreer darin zusammenträfen, daß sie alle ein ruhendes Sein als Princip setzen, ohne nach der Ursache des Werdens und der Bewegung zu fragen (S. 70). Nehmen wir dagegen mit Aristoteles und fast darf man sagen mit dem gesammten Alterthum an, daß die Jonier nach dem inhaftenden Grund des Werdens und der Veränderungen gefragt und die Eleaten nach dem vom Werden unberührten Sein, so bedarf es jener vorgeblichen Mittelstufe nicht. Wir müssen also doch wiederum zu der Frage zurückkehren: wie kamen die Pythagoreer zu ihrer durch Wahrnehmungen so wenig vermittelten Grundannahme? Denn dafür halte auch ich den Satz, daß die Wesenheit der Dinge in der Zahl bestehe. Jetzt, wie früher, kann ich eine genügende Beantwortung dieser Frage nur in den mit größtem Nachdruck ausgesprochenen Worten des Philolaus finden: „Alles, was erkannt wird, hat die Zahl in sich; denn es wäre nicht möglich irgend etwas zu denken oder zu erkennen ohne diese". Ferner: „Gesetzgebend ist die Natur der Zahl und beherrschend und eine Lehrerin alles Unbekannten und für alles nicht Gewußte" u. s. w. Und „keinen Trug nimmt die Natur der Zahl noch die Harmonie in sich auf; denn feindselig und widerstreitend ist der Trug ihrer Natur, die Wahrheit aber dem Geschlecht der Zahl eigenthümlich und eingewachsen". Mag immerhin (s. S. 126), was in der wissenschaftlichen Entwicklung zur Begründung einer Lehre geltend gemacht wird, gar nicht stets auch dasjenige sein, von wo aus ihr Urheber auf sie gekommen ist, — hier spricht sich in der Begründung das bestimmte Bewußtsein aus, nur das könne als Wesenheit der Dinge gelten, was dem Truge unzugänglich und Voraussetzung alles Denkens und Erkennens oder das Erste in ihr sei. Auch die Einrede: wo in einem Systeme die Frage nach den

Bedingungen des Wissens vorangestellt werde, da führe sie immer mit Nothwendigkeit zunächst zu Untersuchungen über den Begriff, die Arten und die Methode des Wissens, die sich bei den Pythagoreern nicht fänden (Ritter, Pythag. Philos. 135. vgl. Zeller S. 127), kann ich nicht als entscheidend anerkennen. Sehr begreiflich vielmehr, daß in einer Zeit, in welcher der Geist noch lediglich auf die Erkenntnisse der Objekte gerichtet war, was sich ihm als das dem Truge Unzugängliche, an sich Wahre, Gewisse ergeben hatte, zunächst als Wesenheit der Dinge gefaßt ward und es erst einer neuen Einkehr des Subjekts in sich selber, einer Ergreifung dessen, was ihm als Subjekt in seiner Sonderung von den Objekten eigenthümlich, bedurfte, um zu jenen Untersuchungen zu gelangen. Die Pythagoreer, nach Aristoteles Zeugniß (Metaph. I, 5. vgl. c. 9. VII, 2 und die in meiner Gesch. der Griech. R. Philosophie beigefügten spätern Zeugnisse I, 446 F. k. 448, o), zuerst die Mathematik anbauend, hielten die Principe derselben für Principe alles Seienden und die Zahl wiederum für das Erste in der Mathematik und damit in der ganzen Natur. Da die Zahlen aber dem Truge unzugänglich, so glaubten sie in ihnen die unwandelbaren Wesenheiten der Dinge selber gefunden zu haben und waren zu begierig diese neue sichere Quelle objektiver Erkenntniß auszubeuten, als daß sie die in ihrer Grundvoraussetzung enthaltenen Keime wissenschaftlicher Untersuchungen über den Begriff, die Arten und Methoden des Wissens zu entwickeln hätten veranlaßt seyn können. Auch waren sie nicht von der bestimmten Frage nach den Bedingungen des Wissens ausgegangen. Sie waren der Unfehlbarkeit der mathematischen Erkenntnisse und innerhalb ihrer der Priorität der Zahlenlehre inne geworden. Daraus ergab sich ihnen unmittelbar die Folgerung: was das erste und unfehlbarste in der Erkenntniß, muß auch wahre Wesenheit der Dinge sein. Aber indem sie den Grund der Dinge in sich, nicht mehr außer sich fanden, mußten sie auch ohngleich mehr wie die Jonier veranlaßt werden auf das rein Innerliche des sittlichen Handelns ihr Augenmerk zu richten, oder umgekehrt — indem das sittliche Bewußtsein in ihnen seine Ansprüche mit Nachdruck geltend machte,

mußten sie auch zunächst veranlaßt werden das Sein der Dinge in einem innerlich Geschauten zu suchen. Von welchem der beiden Angelpunkte ihrer wissenschaftlich praktischen Bestrebungen sie ausgegangen, — wer möchte das zu entscheiden wagen? Aber deß bedarf es auch nicht, um der inneren Zusammengehörigkeit beider sich versichert zu halten.

Ueber die Frage, ob die Eleaten als Urheber der Dialektik zu betrachten, oder nicht, kann ich mich kürzer fassen. Die Dialektik ist zugleich Kunst und Wissenschaft und ohngleich früher als erstere geübt, denn als letztere behandelt worden. Noch Sokrates, ja man darf behaupten, selbst Plato, war ohngleich weiter gediehen in der Ausübung wie in der Theorie, sie handhabten mit Meisterschaft Formen, in deren wissenschaftlicher Erörterung sie nur die ersten Schritte gethan hatten. Dieselben Formen waren großentheils längst vor ihnen gehandhabt worden; aber die Eleaten haben insofern den Grund zu der dialektischen Kunst gelegt, inwiefern sie zuerst den reinen Begriff als solchen, ohne alles sinnliche Substrat, selbst ohne mathematischen Schematismus, festzuhalten und zu erörtern unternahmen; Parmenides in positiver, Zeno in negativer Weise, letzterer daher veranlaßt in einer größeren Mannigfaltigkeit von Denkformen sich zu bewegen als ersterer. Beide aber übten nicht blos eine dialektische Kunst, die den früheren fremd war, sondern stellten auch zuerst der dialektischen Wissenschaft ihre Probleme in den abgezogenen Formen positiver und negativer Begriffsentwicklung, deren sie sich bedienten.

Jedoch wollen wir die Richtungen auf Physik, Ethik oder Dialektik keinesweges als die ursprünglichen, die Eigenthümlichkeit und Verschiedenheit der drei Schulen ältester griechischer Philosophie vorzugsweise aussprechenden hinstellen, betrachten sie vielmehr als bedingt durch die Objekte, welchen je eine jener drei Schulen, im Unterschiede von den andern, ihr Hauptaugenmerk zugewendet hatte. Welche aber sind diese Objekte und wie ist die dadurch bedingte Gliederung der ersten Periode der Geschichte der griechischen Philosophie zu fassen? Auch hier sehen wir uns außer Stand dem Verf. beizupflichten. Die Systeme der älteren Jonier,

der Pythagoreer und der Eleaten sollen darin zusammentreffen, daß sie alle ein ruhendes Sein als Princip setzen, ohne nach der Ursache des Werdens und der Bewegung zu fragen, daß sie alle das Princip in der Form des substantiellen Seins und als Grund des Seins anschauen. Im Gegensatz hiegegen bilde, wird behauptet, seit Heraklit, die Frage nach der Ursache des Werdens das Hauptinteresse und das Motiv der philosophischen Entwicklung; gleichwie jene drei älteren Systeme das Sein in allen seinen drei Grundbedeutungen zum Princip gemacht hätten, so repräsentirten die vier neueren Systeme die verschiedenen möglichen Ansichten vom Werden; Heraklit die dynamische, Empedokles und die Atomiker die mechanische, Anaxagoras die teleologische (S. 70 ff.).

Zuerst und vorzüglich fragt sich, ob Thales, Anaximander und Anaximenes in der That ein ruhendes Sein als Princip gesetzt haben. Vom Anaximander wird zugegeben, was meines Erachtens ebensowohl vom Thales zugestanden werden muß, daß er den Urstoff ausdrücklich als belebt und bewegt beschrieben habe; so jedoch, daß die bewegende Kraft dem Stoffe selbst als immanent, nicht als ein zweites Princip von ihm gesondert sei (S. 85). Und deswegen, weil sie die bewegende Kraft nicht von dem Urstoffe gesondert und eben darum nach einer besondern Ursache des Werdens und der Bewegung noch nicht gefragt haben (S. 70 mit Berufung auf Arist. Metaph. I, 7), sollen sie ein ruhendes Sein als Princip gesetzt haben? Zur Widerlegung dieser Annahme reicht die Anführung der Worte des Anaximander hin: „woher das, was ist, seinen Ursprung hat, in dasselbe hat es auch seinen Untergang" u. s. w. Völlig im Einklang mit diesen Worten sagt Aristoteles von den ersten Philosophen (Metaph. I, 3), sie hätten das als Element und Princip des Seienden gesetzt, woraus alles Seiende sei und woraus es als dem Ersten werde und worin es als in das Letzte vergehe, indem die Wesenheit bleibe und den Affectionen nach sich verwandele. Darum auch hätten sie dafür gehalten, daß Nichts weder werde noch vergehe, da jene Natur immer sich erhalte. Sie fragten also nach dem inhaftenden, keineswegs nach dem ruhenden Sein, woraus alle Veränderungen

würden und in welches sie zurückkehrten. Anaximenes soll nach Berichten, deren Beweiskraft durch triftige Analogieen verstärkt wird (s. m. Gesch. d. Gr. R. Philos. I, 143, h), sein Urwesen ausdrücklich als ewig bewegt bezeichnet haben. Wie sollte auch nicht zuerst und vor Allem der Wechsel der Erscheinungen und die Frage nach ihrem Grunde zur Bestimmtheit des Bewußtseyns erhoben worden sein? wie der ohngleich entlegenere, der unmittelbaren Wahrnehmung so ohngleich fernere Begriff eines ruhenden Seins hervorgetreten sein, bevor man noch, eben im Forschen nach dem Grunde der Veränderungen, ihn hinzuzudenken sich genöthigt gesehen? Wenn Hegel mit dem Gegensatz von Sein und Nichtsein beginnt, so steht er auf der Abstractionsbasis vieler Jahrhunderte. — Dazu wird durch Dr. Zeller's Zusammenrückung der älteren Jonier mit den Eleaten und Pythagoreern, als den angeblich in der Richtung auf das ruhende Sein zusammentreffenden Bestrebungen, der Faden innerster Zusammengehörigkeit zwischen den Theorieen des Anaximander und Heraklit gewaltsam zerrissen. Wenn es S. 159 f. heißt: „was der altjonischen Philosophie das Erste ist, das betrachtet Heraklit als ein blos Abgeleitetes; was jener für den Urgrund gegolten hatte, das ist ihm das verschwindende Moment der Erscheinung" — so hat er das Urwesen des Anaximander, das schlechthin bestimmungslose Unendliche und die Gegensätze, die zur Ableitung bestimmter Stoffe aus ihm angewendet worden, außer Acht gelassen. Anaximenes Rückkehr zu der Bestimmtheit eines Stoffs konnte nur als unzureichender Versuch gelten die Unendlichkeit eines ewig bewegten Urstoffs vorstellbar zu machen; den in ihm verborgenen Gedanken einer aller Bestimmtheit vorauszusetzenden Urkraft entwickelte aus ihm Heraklit's tiefer eindringender Geist. Und wenn dem ersten Satz des Heraklit: Alles fließe, Alles sei im ewigen Werden begriffen, sich sogleich der zweite zugesellt: alles Werden habe einen Gegensatz der Bewegung zur Voraussetzung; so sprach er auch hier nur deutlich und bestimmt aus, was Anaximander im Sinn gehabt hatte. Wie sehr sich daher auch Heraklit in scharfer Auffassung des Begriffs eines aller concreten Erscheinung vorauszusetzenden

Urgrundes, in folgerechter und umfassender Durchführung, in sorgfältiger Beachtung der verschiedenen Arten der Erscheinungen über seine Jonischen Vorgänger erhob, — ohngleich näher stand er dem Anaximander als den Eleaten oder Pythagoreern; und was der Verf. S. 160 ff. für seine Behauptung anführt: in demselben Maaße, als Heraklit sich von der altjonischen Denkweise entfernt, habe er sich der eleatischen angenähert, und es habe ein wenn gleich weniger bestimmt nachweislicher Einfluß des Pythagoreismus auf ihn stattgefunden, — beschränkt sich auf Analogieen, die dem Grund- und Angelpunkte heraklitischer Lehre ohngleich ferner stehen als Anaximanders Philosopheme. Aus der Zusammengehörigkeit der Lehren des Anaximander und Heraklit begreift sich auch, wie letzterer nicht veranlaßt war zu zeigen, warum es kein ruhendes Sein geben könne und woher es komme, daß nicht ein sich gleichbleibendes Sein sei, sondern dies Eine in die Vielheit auseinandergehe? (Zeller S. 165.) Der Begriff eines in die Veränderungen nicht aufgehenden Seins hatte seine Ansprüche noch gar nicht geltend gemacht: bei Xenophanes, dem einzigen unter den Eleaten, den Heraklit kannte, war jener Begriff hinter dem der Einheit verborgen geblieben. Der Ephesier mußte sich daher begnügen für das scheinbare Beharren der Erscheinungen einen Erklärungsgrund zu suchen und fand ihn in der Voraussetzung des Gegenlaufs der Bewegungen.

Die Lehre des Empedokles betrachtet unser Verf. als eine Combination eleatischer und heraklitischer Elemente (S. 184) und findet — nachdem er die Annahmen, die den Agrigentiner der Pythagorischen oder Eleatischen Schule zuzueignen unternommen, widerlegt hat; — den Anknüpfungspunkt für die eleatischen Sätze des Empedokles in dem, was er als Mangel des heraklitischen Princips bezeichnet hatte (S. 187 f.). Heraklit nämlich soll das Werden als Verwandlung des Urstoffs in die abgeleiteten Stoffe und dieser in jenen beschrieben, die Möglichkeit dieses Processes jedoch nicht weiter erklärt haben; Empedokles — eben darum den eleatischen Zweifeln gegen das Werden leichter zugänglich, — um nun doch die Grundanschauung vom unaufhörlichen Wechsel des

Entstehens und Vergehens nicht verlassen zu müssen, den strengen Begriff des Werdens als eines Ueberganges aus dem Sein ins Nichtsein aufzugeben und alles Werden auf Mischung und Entmischung beharrender Stoffe zurückzuführen veranlaßt worden sein. Warum aber war es dem Heraklit nicht gelungen seinen Proceß des Werdens weiter zu erklären? Weil, wie bereits Plato und Aristoteles gezeigt haben, der Begriff des Seins ihm in dem des Werdens aufging und er daher an die Stelle der Veränderungen die Voraussetzung eines in sich widersprechenden ewig stetigen Anderswerdens zu setzen sich genöthigt sah. Wogegen Empedokles, Anaxagoras und die Atomiker, die nothwendige Voraussetzung eines dem Werden unzugänglichen Seins den Eleaten vollkommen zugebend, aus Mischung und Sonderung des Seienden die Veränderungen abzuleiten unternahmen. Aber selbst wie der Verfasser, mit Umgehung des Gegensatzes vom Sein und Werden, das Verhältniß des Empedokles zum Heraklit und zu den Eleaten darstellt, kann ich die Stelle, die er dem Empedokles, Anaxagoras und den Atomikern anweist, nicht für gerechtfertigt halten. Das beharrende Sein in allen Veränderungen haben sie, nicht aber die früheren Jonier, mit völliger Bestimmtheit aufgefaßt: sie können daher ohnmöglich, im Gegensatz gegen diese, der Philosophie des Werdens eingereiht werden. Eher möchte man sich eine Dreitheilung gefallen lassen: Philosophie des Seins, des Werdens und der Verknüpfung des Seins mit dem Werden. Sollen dann — ich muß behaupten, im Widerspruch mit entscheidenden Thatsachen, — die älteren Jonier und selbst Diogenes von Apollonia, obgleich ihn auch der Verfasser (s. S. 89 ff.) für einen jüngern Zeitgenossen des Anaxagoras hält — zugleich mit den Pythagoreern und Eleaten der Philosophie des Seins angehören: so ist Heraklit der einzige Vertreter der Philosophie des Werdens, — für den ausschließlich folgerechten halte auch ich ihn, — und Empedokles, Anaxagoras, die Atomiker gehören einer dritten Richtung an, die das Sein mit dem Werden zu versöhnen bestrebt war. Müssen aber — und davon bin ich nach wie vor überzeugt — die älteren Jonier, zugleich mit dem Diogenes von Apollonia, aus der Klasse derer, die

ein ruhendes Sein suchten, wiederum ausgeschieden werden, so sind jene — die älteren Jonier — als Vorläufer des Heraklit, des Vollenders der Philosophie des Werdens zu betrachten und ihnen gegenüberzustellen die Eleaten und Pythagoreer, die beide, wenn gleich auf sehr verschiedenem Wege, ein dem Werden undurchdringliches Sein gesucht haben.

So werde ich denn durch eine, ich darf versichern, unbefangene Prüfung der mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit durchgeführten neuen Gliederungsweise der ersten Periode der griechischen Philosophie, in der Hauptsache auf die meiner Darstellung dieses Abschnittes zu Grunde gelegte Eintheilung zurückgeführt, die neu zu begründen und im Einzelnen schärfer zu fassen oder näher zu bestimmen ich einem andern Orte vorbehalten muß. Hoffentlich wird mir es dann auch gelingen, Mißverständnissen vorzubeugen, wie sich deren mehrere beim Vf. finden; z. B. (S. 187) ich hätte mich begnügt auf den persönlichen Zusammenhang des Empedokles mit den Eleaten, zur Bestimmung ihres Verhältnisses zu einander, mich zu berufen: vgl. m. Geschichte der Griech. R. Ph. I, S. 194 f.

Noch manche einzelne Punkte hätte ich mit dem Vf. zu besprechen und meine Bedenken gegen seine Auffassungsweise der Thaletischen Physik, gegen seine Bestreitung einer Mehrheit Pythagorischer Theorieen, gegen seinen Versuch dem Xenophanes die Schlußfolgerungen und antinomischen Entwickelungen zu entziehen, die Simplicius in Uebereinstimmung mit dem Aristotelischen oder Theophrastischen Buche ihm beilegt, gegen die Stellung, die den Atomikern zwischen dem Empedokles und Anaxagoras angewiesen wird u. A. — zu äußern: müßte ich nicht fürchten durch das Eingehen in solche Einzelheiten die Grenzen einer der Philosophie und speculativen Theologie gewidmeten Zeitschrift zu überschreiten.

Ob wir uns über die streitigen Punkte einigen werden, ist bei den Schwierigkeiten, die sich einem unbedingten Abschluß der darauf bezüglichen Untersuchungen entgegenstellen, sehr zweifelhaft; gewiß aber, daß die Versuche mit solchem Gegner sich zu verständigen, der Einsicht in die Sache nur förderlich sein können.

Hegel's philosophische Magister-Dissertation und sein Verhältniß zu Schelling.

Nachtrag zum Aufsatze im vorhergehenden Hefte: „zu Hegel's Charakteristik".

Vom

Herausgeber.

Die A. Allgem. Zeitung enthielt vor einiger Zeit in einem Aufsatze aus Berlin: „Zur Schelling'schen Philosophie" (Beilage Nro. 343. 29. August 1844) die Andeutung, daß die philosophische Abhandlung: de limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate, welche Rosenkranz in seinem „Leben Hegel's" (S. 35 ff.) dem Letztern beilegt, nicht von diesem verfaßt sei, sondern von Prof. Bök (damals Prof. ordin. der praktischen Philosophie an der Universität Tübingen). Ein näherer Beweis für diese Behauptung war nicht hinzugefügt; man berief sich deßhalb nur auf den Bericht einer andern „deutschen Zeitung", Die weitern allgemeinen Bemerkungen, zu welchen der Verf. des angeführten Artikels aus jener Notiz Veranlassung nimmt, übergehen wir vor der Hand, um nachher noch ein Wort darüber zu sagen.

Die Sache schien Herrn Prof. Rosenkranz bedeutend genug, um in einem Schreiben mich aufzufordern, da ich an Ort und Stelle sei, den wahren Sachverhalt zu untersuchen und, sei es privatim oder öffentlich, ihm und dem Publikum das Ergebniß mitzutheilen. Mir selber, ich gestehe es, wollte Anfangs diese Differenz nicht von sonderlicher Erheblichkeit erscheinen: wenn ich auch nicht an der Behauptung von Rosenkranz zweifelte (ich kannte die Abhandlung nur aus seinem Berichte), daß Hegel

ihr Verfasser sei, so konnte ich doch weniger in die Folgerungen einstimmen, welche er aus ihrem Inhalte gezogen, daß derselbe den Beweis führe von dem „Kampfe" des damals zwanzigjährigen Hegel „mit der Kantischen Philosophie" und von seinem „Versuche, ihren Dualismus zu überwinden". Mir schien der Inhalt der Abhandlung nur die Vorstellungen eines gebildeten Popularphilosophen zu verrathen, und da die Aufgabe derselben zugleich ausdrücklich als eine zu einer Preisbewerbung vorgeschriebene bezeichnet wird (Rosenkranz S. 35), so schien mir dies meine Vermuthung um so eher zu begründen, daß Hegel bei Wahl und Behandlung des Thema nur den Angaben seines Lehrers der praktischen Philosophie folge (vgl. „zu Hegel's Charakteristik" S. 300). Gesteht doch Rosenkranz selber (Leben Hegel's S. 25 und 28), daß Hegel wenig philosophische Collegia gehört, und daß er sogar an dem Vereine junger Kantianer im Stift keinen Theil genommen habe. Wer also auch wirklicher Verfasser der Abhandlung sei, dachte ich, so kann doch ihr Inhalt keinesfalls für eine so frühe philosophische Bildung Hegel's, oder für selbstständig entwickelte Ansichten desselben Etwas beweisen.

Allein bei näherer Untersuchung der Angelegenheit und bei dem Studium der Abhandlung selbst überzeugte ich mich bald von der Bedeutung der ganzen Frage für die richtige Ansicht von Hegel's früherer Bildung und seinem Verhältnisse zu den bedeutendsten Commilitonen der damaligen Zeit, namentlich zu Schelling. Ich nehme daher keinen Anstand, dem Begehren meines verehrten Collegen, des Herrn Prof. Rosenkranz gemäß, das Ergebniß meiner Nachforschungen mit Allem, was mir weiter daraus zu folgen scheint, zu veröffentlichen, und bedauere nur, fast keine von den Voraussetzungen dadurch bestätigen zu können, mit denen Rosenkranz die erste Studienzeit Hegel's ausgeschmückt hat.

Die fragliche, im J. 1790 erschienene Abhandlung: »de limite officiorum humanorum cett. *sectio prior*« ist nicht von Hegel, sondern von dem Professor Bök verfaßt, was schon daraus hervorgeht, daß die *sectio posterior*, von welcher Rosenkranz meint (S. 37), „daß Hegel sie schuldig geblieben

sei", von Bök zwei Jahre später (1792) bei der gleichen Veranlassung nachgeliefert worden ist, um nämlich zur Disputation der Candidaten des philosophischen Magisteriums in der damaligen Jahrespromotion zu dienen. Nach Inhalt und Stil läßt sich aber an der Identität des Verfassers für beide Abhandlungen gar nicht zweifeln. Zum Beweise desselben nur Folgendes: Die letztere schließt sich als „zweite Abtheilung" genau an den ersten Theil, resumirt in der Einleitung kurz den Inhalt desselben und führt die Untersuchung sodann zu derjenigen „Stufe" (gradus) des Sittlichen fort, in quo ratio, remotis *sensuum* stimulis, ex ipsa *lege sua*, ejusque *intrinseco* momento ad fines collineat *perfectissimos*, naturaque nostra dignissimos (De limite officiorum cett. pars posterior, 1792. S. 3). Dies bezieht sich theils auf §. V. S. 10. des ersten Theiles, wo die Pflichten in solche eingetheilt werden, welche ihren Ursprung in der Nöthigung, oder im Vergnügen, oder in dem Nutzen, oder in der Idee der menschlichen Vollkommenheit (perfectio) haben, wodurch zugleich die Stufen (gradus) der moralischen Entwicklung des Menschen angegeben sein sollen: — theils auf den Schluß dieses ersten Theiles, wo der Verf. auf den Begriff des Sittlichen übergehen zu wollen erklärt, wie er sich aus der Idee der Vollkommenheit ergiebt, wo er (S. 28) den ersten Theil mit der Bemerkung schließt: „welche Verminderung (deminutio) dieser Begriff der Vollkommenheit erleiden müsse, wenn man die Hoffnung der Unsterblichkeit aufgebe, solle im Folgenden gezeigt werden". — (Wie übrigens aus der aufgestellten Idee der „Vollkommenheit" und aus dem Beweise, daß der Mensch auch nach sittlicher Vollkommenheit streben müsse, „weil er das sinnliche All als Abbild der Vollkommenheit, als Totum perfectissimum, vor sich sehe, und weil er nur also in seinem Handeln diese Vollkommenheit nachahmen könne — ut civis in amplissimo imperio optimi et maximi Monarchae, cujus virtutes sua in parte bene faciendo imitari summa erit naturae humanae perfectio et verissima gloria« (De limite officiorum cett. pars prior, §. XIV. S. 25, §. XV. S. 28. s. fin.): — wie aus diesen oder ähnlichen Begriffen und

Aeußerungen der Abhandlung, welche das unverkennbare Gepräge der Leibnitz-Wolff'schen Philosophie tragen, deren Moral bekanntermaßen auf das Princip der Vollkommenheit gegründet war, auf einen Verfasser habe geschlossen werden können, welcher das Kantische System durchdacht, aber bereits im Begriffe sei, über dasselbe hinauszugehen und „seinen Dualismus zu überwinden," davon vermag ich auch jetzt den Grund noch nicht einzusehen.)

An jenen Schluß der ersten Abtheilung nun knüpft die sectio posterior sich unmittelbar an, welche, nachdem sie den so überkommenen Begriff der Vollkommenheit in der bezeichneten Hinsicht nach allen Seiten erörtert hatte, mit folgender genau dem Schlusse des ersten Theiles entsprechenden Zusammenfassung endet (S. 40):

Quacunque igitur ex parte officiorum nostrorum contemplemur rationem, *posita obligatione ad virtutem nullis conditionibus limitandam* (was eben ihre stets angestrebte und realisirte »perfectio« sein würde), necessarium esse intelligimus, ut animos credamus immortales, totoque animo complectamur doctrinam, quam et rationis subtilitas, et revelationis auctoritas, et traditionis fides et votorum naturalium jucunditas omni aevo animis mortalium insinuavere.

Schon aus diesen Nachweisungen sieht man die genaue Einheit des Planes, die Uebereinstimmung in der Bezeichnung der Hauptbegriffe, selbst die gemeinsame Färbung des Stiles in beiden, nur Ein Werk ausmachenden Abhandlungen. Wer also Verfasser der zweiten gewesen, war es auch für die erste.

Aber trägt der Titel dieser ersten Abhandlung nicht ausdrücklich den Namen Hegel's, als des defensor, den des Professor Bök nur als des praeses der Disputation? Allerdings; aber selbst jenen Namen nicht ausschließlich, sondern nur neben den dreier anderer Mitglieder derselben Promotion. Und dieser Umstand hätte allein schon den Biographen in seiner Zuversicht schwankend machen können, Hegel ausschließend für den Verfasser zu halten, noch mehr in dem Versuche, so gewagte Schlüsse darauf zu gründen. Der Titel der Abhandlung lautet,

mit Hinweglassung der üblichen Formalitäten, vollständig so: De limite officiorum humanorum seposita animorum immortalitate sectionem priorem — — præside Bœkio philos. pract. eloq. et poeseos prof. p. o. cett. pro obtinendis summis in philosophia honoribus die (die Angabe des Tages ist leer gelassen) August. MDCCXC. publice defendent Georg. Guil. Frid. *Hegel*, Stuttgard., Joh. Christ. Frid. *Fink*, Regiofont., Christ. Frid. *Autenrieth*, Stuttgard., Joh. Christ. Frid. *Hölderlin* Lauffensis, Serenissimi Ducis stipendiarii et magisterii philosophici candidati. — Selbst daß Hegels Name voransteht, giebt ihm hier keinen Vorzug vor den Uebrigen, wie sich aus dem Folgenden ergeben wird, und läßt am Wenigsten die Folgerung auf eine Autorschaft desselben zu.

Hier nämlich nur mit wenig Worten das wahre Sachverhältniß, wie es aus den vor mir liegenden Documenten hervorgeht! Nach der damals bestehenden Einrichtung an der Universität Tübingen*) wurden die im Stift studirenden Theologen, nachdem sie ihren zweijährigen philosophischen Cursus vollendet, welcher philologische, mathematische, historische und im engern Sinne philosophische Studien umfaßte, vor dem Eintritt in das drei Jahre dauernde theologische Studiengebiet, alle mit Einem Male zu Magistern (oder Doctoren) der Philosophie promovirt — gerade ebenso und aus denselben mittelalterlichen Traditionen, wie noch jetzt in Frankreich derjenige zum Bachelier-ès-lettres erhoben wird, der nach bestandener Prüfung von den allgemeinen Studien zu einem bestimmten Fachstudium übergeht. Zur Erlangung jener Magisterwürde wurde nun nach bestandenem „tentamen et examen rigorosum“ eine Reihe von öffentlichen Disputationen angestellt, in deren jeder mehrere der Candidaten zugleich auftraten. Zu diesen Disputationen schrieben jedoch die Professoren der Facultät selber theils Programme, theils gaben sie Thesen aus ihren Fächern, welche die Disputanten unter sich vertheilten, und so kam es, daß neben dem Namen des Professors, welcher die Abhandlung ver-

*) Welche erst durch ein K. Rescript vom 5. December 1821 aufgehoben worden ist.

faßte, als des Präses, auf dem Titelblatte auch die Namen der Vertheidigenden aufgeführt werden konnten, in der Ordnung, wie die ältere Location sie bestimmt hatte (daher Hegel's Name der erste werden konnte auf dem Titel der Bök-schen Abhandlung). So erschienen, um nur zwei Beispiele anzuführen, für die Magisterpromotion, zu welcher Hegel gehörte, neben der schon angeführten Abhandlung von Bök aus der praktischen Philosophie, noch eine philologische von Schnurrer über den 78. Psalm, welche außer ihm als Präses, Hegel's Commilitonen Märklin, Klüpfel, Efferenn und Helfferich als Vertheidiger aufführt, und eine mathematische von Pfleiderer über die Ausmessung des Zirkels, welche Renz und Landerer als Vertheidiger nennt: zugleich wurden noch metaphysische Thesen von Ploucquet, philologisch-kritische von Schnurrer, historische von Rösler, mathematisch-physikalische von Pfleiderer, Thesen aus der praktischen Philosophie von Bök gegeben: welche alle, — so heißt es auf den Titeln, — publice defendent die Augusti (oder Septembris) MDCCXC candidati magisterii philosophici. Ebenso schrieb für die Promotion des Jahres 1792, in welcher Schelling der Erste war, Bök die erwähnte sectio posterior seiner Abhandlung, welche vier Namen als Defensoren aufführt, so Abel eine „disquisitio philosophica über die Gründe für und gegen die Unsterblichkeit der Seele," gleichfalls mit vier Defensoren: dazu noch die gewöhnliche Reihe von Thesen aus fünf verschiedenen Fächern.

Endlich hatte nach dem Erfolge aller dieser Prüfungen und Disputationen eine neue Location statt, welche in den Protokollen der philosophischen Facultät genau aufgeführt wurde, und deren Anordnung vollends es ausschließt, daß eine eigens verfertigte Abhandlung erforderlich gewesen wäre, um die Würdigkeit des Candidaten zu erforschen. In der Promotion des Jahres 1790 bemerkt der damalige Decan, Prof. Pfleiderer, im Protokollbuche: Locatio d. XX. Septembris nihil mutavit (wodurch Hegel der vierte, Hölderlin der achte in der Promotion blieb: doch war jener laut einer andern Stelle desselben Protokollbuches

damit wenigstens der erste unter den mitpromovirten Schülern des Stuttgarter Gymnasiums geblieben *]). Celebratus est actus d. XXII. Septembr. in aula nova. Gratiarum actionem instituit *Renz* (der erste der ganzen Promotion). Reliqua ut alias.

Nur in den seltensten Fällen — in jenem Protokollbuche habe ich blos einen auffinden können — fanden bei Candidaten der Theologie Disputationen und Promotionen auf eigenverfaßte Abhandlungen statt, wie diese bei der juristischen und medicinischen Facultät regelmäßig waren. Dann wird jedoch auf dem Titel vor dem Namen des Autors ein „auctor" eingeschaltet und zugleich in der Regel vom Präses am Schlusse der Abhandlung ein Urtheil über dieselbe in Form einer epistola gratulatoria hinzugefügt. Ich brauche nicht zu sagen, daß bei des fehlt (und fehlen mußte) bei den zwei akademischen Abhandlungen, welche Hegels Namen tragen.

Jener Eine Fall hat nun bei Schelling stattgefunden, welcher im September 1792 auf den Grund einer selbstverfaßten Abhandlung disputirte: antiquissimi de prima malorum humanorum origine philosophematis Genes. III. explicandi tentamen criticum et exegeticum — præside Chr. Frd. *Schnurrer* — pro summis in philosophia honoribus rite consequendis d. — Sept. MDCCXCII. publice disputabit *auctor* Fr. Guil. Jos. *Schelling* Leonbergensis, magisterii philosophici in illo seminario theol. candidatus. Eine Nachschrift des Präses bezeugt dem Verfasser nicht nur die Autorschaft, sondern fügt hinzu, daß auch der Inhalt der Abhandlung völlig sein Eigenthum sei**). Und zum Beweise dieses

---

*) Wie dies auch der später zu erwähnende Leutwein bemerkt. Vgl. die Anm. zu S. 151.

**) Da wohl nur den wenigsten Lesern dieser Zeitschrift die Jugendarbeit des 17jährigen Schelling bekannt sein oder zu Gesicht kommen möchte, welche nicht nur vielseitige Gelehrsamkeit in der theologischen und klassischen Litteratur an den Tag legt, sondern auch das deutliche Gepräge des selbstständigen, kühnen und erkenntnißfreudigen Genius trägt (man vgl. Stellen, wie die S. 35. 40. und den Schluß): so können wir der Versuchung nicht widerstehen, wenigstens die Nachschrift des Präses, Prof. Schnurrer, hier einzurücken, der, bei voller Anerkennung des Geleisteten,

außergewöhnlichen Falles wird im Protokollbuche der philosophischen Facultät Schellings Name, wiewohl er der erste seiner Promotion war, nicht in der Reihe der übrigen, sondern besonders aufgeführt, mit dem Bemerken: „Extra ordinem promotus."

Was nun Hegel betrifft, so müssen wir ihm, nach den gleichen Merkmalen und Gründen, welche wir oben angeführt haben, und die wohl keine Einwendung zulassen, auch die Autorschaft der kirchengeschichtlichen Abhandlung: De ecclesiæ Wirtembergicæ renascentis calamitatibus, absprechen, welche Rosenkranz (S. 30) ihm vindicirt, und in welcher er „die Manier Planks und Spittlers" erkannt haben will. Sie ist von dem damaligen Kanzler Le Bret verfaßt und ist die fünfte in einer

---

doch schon nöthig findet, den selbstständig Aufstrebenden zurückzuhalten und mit leiser Rüge vor zu weiter Ausdehnung des Begriffes der Mythe zu warnen. Sie lautet folgendermaßen:

Dissertationem, quam abs te edendam et me comite defendendam mecum communicasti, tuam esse ut constet, cum et tua et mea interesse videatur; non possum non quin publice profitear, te et in sumendo et pertractando argumento nonnisi tuum sensum tuumque ingenium esse secutum, nec mei quidquam accessisse, immo ne potuisse accedere ob temporis angustiam: quæ et causa fuit, cur penitus abstinerem a te commonefaciendo, ut ad animum revocares expenderesque, quæ nuperrime de constituendis finibus terminisque, quibus continere se debeat opinatio de mythis in sermone biblico, commentatus est celeb. Jo. Jac. Hess, in Biblioth. S. historiæ, part. II. pag. 153—254. digna omnino mihi visa, quæ æqua lance pensitentur et examinentur diligentissime. Gratulor tibi ingenii tui tuaeque doctrinæ primitias, quas sane ita comparatas esse video, ut non possint non præclaram de te spem atque expectationem movere apud intelligentes. Gratulor venerando Parenti, viro optimo, amico veteri probatoque, de filio paterno nomine digno, in quo instituendo formandoque si non omnes, præcipuas certe partes ipse fere solus sustinuit. Tu vero perge, quo felicissime coepisti, tramite, atque ingenii virtute a Deo insita utere sic, ut tuis studiis quam plurimum olim debeat sacrarum litterarum interpretatio. Vale.

Reihe von sieben Abhandlungen (geschrieben vom Jahr 1790—1795), in welcher Le Bret eine zusammenhängende Specialgeschichte der Würtembergischen Reformation giebt: in den fünf ersten schildert der Verfasser den innern Charakter und die äußern Schicksale der Kirchenreformation in Würtemberg unter Herzog Ulrich (1. de originibus et vicissitudinibus ecclesiæ Wirtembergicæ 1790 præside Le Bret, mit 9 Defendenten auf dem Titel: Allgemeine Einleitung und Plan des Ganzen, Beginn der Geschichte von Eberhard dem Ersten; 2. de originibus et vicissitudinibus etc. Pars II. 1791, mit 5 Defendenten: die Geschichte Herzog Ulrichs, welche in der dritten Abtheilung unter demselben Titel v. J. 1791, fortgesetzt wird. Die vierte v. J. 1792 handelt von der durch Herz. Ulrich eingeführten Kirchenverfassung und Lehre: de primitiva ecclesiæ Wirtembergicæ repurgatæ disciplina et doctrina, und kündigt zugleich in §. 1. den Inhalt der folgenden Abhandlungen an, deren Eine, die fünfte, vermeintlich Hegel verfaßt haben sollte). Die beiden letzten Abhandlungen (commentarii de rebus a Ser. Christophoro pro religione gestis pars I. et II.) behandeln mit eben solcher Genauigkeit und Specialkenntniß, was Herzog Christoph, — bekanntlich Ulrichs Nachfolger in der Regierung und im Reformationswerke — für die Würtembergische Kirche und die Reformation überhaupt gethan. Daß nur Einer der Verfasser aller dieser Abhandlungen sein könne, geht hiernach schon daraus hervor, daß ihr Verfasser in den späteren ausdrücklichen Bezug auf sich selbst in den frühern nimmt: daß aber der Tübinger Kanzler Le Bret selber dieser Verfasser sei, darüber kann die feststehende Tradition nicht irre gehen, nach welcher in dem Kataloge der Tübinger Universitäts-Bibliothek die vor mir liegende Sammlung dieser Dissertationen unter die Le Bret'schen Werke eingetragen ist*). Nur dies kann Wunder nehmen, wie Rosenkranz aus dem bloßen Erscheinen von Hegels Namen neben dem von acht andern, unter welchen

*) Wie nöthigenfalls die Vorstände der Bibliothek öffentlich zu erklären bereit sind.

Hölderlin der nächste, als der gemeinschaftlichen Defendenten, schon so sicher auf die Verfasserschaft Hegels schließen zu können glaubte, theils wegen des Inhalts der Abhandlung, welche einen ungewöhnlichen Grad von Detailkenntniß der Landes- und Kirchengeschichte voraussetzt, theils auch deßhalb, weil zur Erlangung der Candidatur des Predigtamtes, was keineswegs eine akademische Würde ist, es ungewöhnlich gewesen wäre, eine akademische Streitschrift von den Candidaten zu fordern. Es verhielt sich vielmehr auch hierbei genau in derselben Weise, welche wir bei dem philosophischen Magisterium angegeben haben: die Professoren der Theologie schrieben Abhandlungen und gaben Thesen, über welche die Candidaten auch bei dieser Gelegenheit öffentlich zu disputiren hatten.

Unter diesen Umständen werden alle die Verknüpfungen und Schilderungen von Hegels frühreifen wissenschaftlichen Kämpfen und den mannichfaltig durchmessenen Standpunkten, welche Rosenkranz zum großen Theil auf die vermeintliche Autorschaft jener beiden Abhandlungen gründet, wohl von selber zusammenfallen, und an die Stelle wird ein minder schmeichelndes Bild treten, welches jedoch mit der Tradition, die andere Quellen geben*),

---

*) Besonders das Zeugniß von Hegels altem Universitätsfreunde, dem Magister Leutwein, mitgetheilt in den Jahrbb. der Gegenwart, August 1844 S. 675—678, welches ich darum für zuverlässig halten muß, und aus genauer Erinnerung geschöpft, weil auch die mancherlei kleinen Angaben über Location und Promotion genau mit der Wahrheit übereinstimmen, welche die mir zugänglichen officiellen Urkunden enthalten. Es heißt darin von Hegel unter Anderm: „Sonst galt er im Stift für ein lumen obscurum." — „Ich weiß zwar nicht, ob und in wiefern Hegels letztes akademisches Jahr, das ihn mir entzog, ihn verändert habe. Ich zweifle aber daran. Jedenfalls war während der vier Jahre unseres Umgangs die Metaphysik Hegels Sache nicht sonderlich." — — „Auf seine nachmaligen Ansichten gerieth er erst im Auslande, denn in Tübingen war ihm nicht einmal Vater Kant recht bekannt. Und ich, der ich mich damals in Kant's Litteratur sehr stark einließ, und deßwegen mit Schelling,

besser übereinstimmt, daß Hegel während seiner Universitätsjahre in keinem wissenschaftlichen Zweige sich vorzüglich ausgezeichnet, am wenigsten in der Philosophie. Daß die gleiche Inferiorität und Unscheinbarkeit ihn auch noch weit über seine Universitätsjahre bis an den Schluß der Berner Epoche (1796, sein sechs und zwanzigstes Jahr) begleitet habe, zeigen seine Briefe an Schelling, dem er durchaus sich unterordnet, und der Belehrung von ihm sich bedürftig erklärt: (man vgl. die „zur Charakteristik Hegels" S. 301 von uns angeführten Stellen). Er war einer jener langsam sich ausarbeitenden, gediegenen Geister, wo jeder Gedanke erst die mannichfaltigsten Umhüllungen sprengen muß, um licht hervorzutreten, dann aber auch mit desto energievollerer Zähigkeit festgehalten und dauernd verfolgt zu werden. Und kann man läugnen, daß dies Unbeholfene, Schwerfällige, in Ausdruck und Darstellung Ungenügende, nach seiner persönlichen wie schriftstellerischen Repräsentation, ihn bis in seine spätesten Jahre begleitet habe? Hegel hat in der Geisterwelt sich einen zu hohen Platz erkämpft, als daß man nöthig hätte, ihm Alles zu arrogiren, auch dasjenige, dessen er gerade entbehrte und was von der andern Seite wieder das Eigenthümliche und Anziehende seiner Persönlichkeit ausmachte.

Aber Hegel hat ja Schellingen erst darauf aufmerksam gemacht, wie weit er über Fichte hinausgegangen sei: er soll

---

Breyer, Flatt, Märklin, Duttenhofer, Repetent Diez, diesem Kant'schen enragé, Hauber u. A häufig conversirte, konnte mit meinen Unterhaltungen über Kant, Reinhold, Fichte, der damals schon, gleichzeitig mit Schellings selbstsetzendem Ich hervorgetreten war, bei Hegel wenig Anklang finden Dieser war Eklektiker, und schweifte noch im Reiche des Wissens cavalièrement umher." — So wird noch jetzt erzählt, daß seine Compromotionalen sehr überrascht waren, als sie von Hegels nachherigen wissenschaftlichen Erfolgen Kunde erhielten. Gewiß sind diese Angaben nicht competent, um die geistige Größe des spätern Hegel in Zweifel zu stellen, dagegen muß man bedenken, daß die Urtheile der Jugendgenossen und Commilitonen selten fehlgreifen in Würdigung gleichzeitiger Geisteszustände.

gleichsam erst der Geburtshelfer geworden sein, welcher die Schelling'sche Philosophie entbunden und von ihrer Vorgängerin abgelöst habe. — Man weiß, wer diesen Mythus in Umlauf gesetzt hat, — angeblich nach Mittheilungen aus Hegels Munde. Darüber genügt völlig, hier zu bemerken, daß, — so höchst unwahrscheinlich früher diese Hypothese jedem Kenner der Geschichte der neueren Philosophie sein mußte, der sich erinnerte, wie Schelling schon in seinen „Ideen zu einer Philosophie der Natur" (1ste Ausg. 1797), in seiner Schrift „über die Weltseele" (1ste Ausg. 1798), in seinem „Entwurfe des Systemes der Naturphilosophie" (1799), besonders in der zu letzterm Werke geschriebenen „Einleitung" (1799), die eigenthümliche dynamische Ansicht von der Natur mit vollkommenem Bewußtsein ausgesprochen habe, welche ihn principiell und von Anfang an von Fichte trennte, wie ferner die Idee eines Systemes der Philosophie vom Standpunkte der Identität des Subjektiven und Objektiven schon auf das Deutlichste in der Einleitung des zu Ende von 1799 geschriebenen „Systemes des transscendentalen Idealismus" (1800), noch ausführlicher und entschiedener in zwei merkwürdigen Aufsätzen der Zeitschrift für spekulative Physik, in der „Deduktion des dynamischen Processes", und „über den wahren Begriff der Naturphilosophie", gleichfalls aus dem Jahr 1800, ausgesprochen ist, — während Hegel erst im Jahre 1801 ihm zur Seite trat und seine „Differenz des Fichteschen und Schelling'schen Systemes" erscheinen ließ *): — daß diese Hypothese durch die letzten biographischen Mittheilungen keinerlei Unterstützung erhalten hat, am Wenigsten durch Hegels Briefe an Schelling, auf welche man sich deßhalb berufen. So lange also nicht bündigere Beweise beigebracht werden, ist es erlaubt, jene Behauptung in's Reich der apokryphen Traditionen zu verweisen, ohne daß damit weder an der persönlichen Wahrhaftigkeit des ersten Berichterstatters gezweifelt werden soll, noch an der würdigen, über Täuschungen solcher Art gewiß erhabenen Gesinnung Hegels. Wir vermuthen, daß dem begeisterten Lehrjünger

*) Vergl. des Verf. „Charakteristik der neueren Philosophie". 2te Ausgabe S. 591.

Hegels hier ein Mißverständniß untergelaufen sei, und glauben Grund zu dieser Vermuthung darin zu finden, daß auch wir aus dem Munde eines ehrwürdigen, jetzt verstorbenen Mannes, der beiden Philosophen um jene Zeit gleich nahe stand, Züge vernommen zu haben uns erinnern, welche Hegeln in der Rolle eines Ansporners für Schelling zu polemischen Aeußerungen gegen Fichte und Jacobi erscheinen lassen.

Aber wozu ein Bericht über alle jene Nebenzüge? Halten wir uns, statt dieser Anekdoten, mit denen jeder den Ruf seines Helden zu verherrlichen sucht, vielmehr an die Allen zugänglichen Werke derselben und schreiben aus ihnen Geschichte der Philosophie! Und weit mehr noch — liegen nicht gerade jetzt die wichtigsten und tiefgreifendsten Fragen der Wissenschaft und des Lebens zur Lösung vor uns, um jene immer erneuerten persönlichen Streitigkeiten geringfügig, ja armseelig erscheinen zu lassen? Die Philosophie muß sich bewußt sein, daß sie der ausschließenden Autorität jener beiden Systeme entwachsen ist. Neue Principien und neue Probleme rücken jetzt in den Vordergrund, welche durch die Resultate jener Lehren allein nicht mehr gelöst werden können. Die Philosophie hat sich durch sie, aber anders entwickelt, als beide es wollten; und weiß jetzt, selbstständig prüfend beiden gegenüber, mit Klarheit den weitern Weg zu finden. Die aber, welche immer noch glauben, daß „die linke und rechte Seite", der Streit über Partikularitäten des Hegel'schen Systemes oder über sein Primat gegen Schelling, die Worte des Tages seien, fangen an denjenigen Leuten zu gleichen, von denen man gesagt, daß sie Nichts lernen und Nichts vergessen können. Und wenn den Leser dieser Zeitschrift die Nachweisung eines an sich geringfügigen Irrthums, welcher dem verdienten Biographen Hegels, um dieser ausschließenden Vorliebe willen, begegnet ist, in jener freiern, von Autoritäten und Ueberlieferungen unbeengten philosophischen Stimmung hat bestärken helfen: so wird er uns um deßwillen vielleicht verzeihen, daß wir ihn — und uns selbst — mit den oben gegebenen trockenen Nachweisungen haben langweilen müssen.

Johann Gottlieb Fichte's

sämmtliche Werke.

Herausgegeben

von

J. H. Fichte.

Indem der Unterzeichnete hiermit die Herausgabe der sämmtlichen Werke von J. G. Fichte ankündigt, glaubt er keiner besondern Rechtfertigung oder Empfehlung für dieses Unternehmen zu bedürfen, sondern dadurch nur eine längst von ihm geforderte Pflicht gegen das Vaterland und gegen die Wissenschaft zu erfüllen. Vielmehr ist der Herausgeber, bei den vielfach an ihn gelangten öffentlichen und persönlichen Aufforderungen zu einer solchen Herausgabe, dem Publikum Rechenschaft schuldig, warum er erst jetzt zur Ausführung derselben schreitet. Der Plan dazu, viele Jahre unausgesetzt im Auge behalten, war früher (bis zum Jahr 1837) durch den Mangel gesetzlicher Bestimmungen über die Verlagsrechte bei den Werken verstorbener deutscher Autoren schwer ausführbar; nachher wurde er durch mancherlei widerstreitende Anforderungen und Interessen verzögert. Um so mehr gebührt es jetzt, unter den ältern drei Hauptverlegern der Fichte'schen Werke zweien derselben, Herrn G. Reimer dem Sohne, und dem Inhaber der C. Cnobloch'schen Buchhandlung in Leipzig (als der Nachfolgerin der Gabler'schen Firma) unsern öffentlichen Dank hiermit abzustatten für die würdige und liberale Weise, mit welcher sie zur Förderung des Unternehmens auf ein Abkommen eingegangen sind.

Bei der Anordnung der einzelnen Schriften für die Gesammtausgabe ist es der leitende Gesichtspunkt gewesen, neben der Zusammenstellung des Gleichartigen zugleich die chronologische Folge ihres Erscheinens zu beobachten. Beides vereinigt, giebt nicht nur eine äußerlich verbindende Uebersicht, sondern es läßt weit mehr noch die innere, stufenweise Entwicklung hervortreten, in welcher das Gleichzeitige und zugleich durch Inhalt Verwandte sich zu gegenseitiger Erläuterung und Ergänzung dient. Bei einem Denker, wie Fichte, dessen Philosophie weniger eine extensiv gleichmäßige Ausführung über alle Theile eines philosophischen Systemes erhalten, als in der intensiven und immer gesteigerten Entwickelung eines Hauptgedankens und in seiner Ausführung nach bestimmten Seiten bestanden hat, ist es deßhalb wichtig, auf diesen Parallelismus gleichzeitiger Darstellungen hinzuweisen. Schon aus der ersten philosophischen Epoche desselben (1794—1800) möchte durch bloße Nebeneinanderstellung der allgemein bekannt gewordenen Druckschriften über die Wissenschaftslehre mit den unbekannter gebliebenen, aber nicht weniger wichtigen Abhandlungen im philosophischen Journale und mit dem neu Erscheinenden aus dieser Epoche Vieles anders oder in einem neuen Lichte erscheinen.

Dasselbe läßt sich vielleicht noch eigentlicher von seinen frühesten politischen und religionsphilosophischen Schriften behaupten: sie sind der jetzt lebenden Generation wohl so gut als unbekannt geblieben, und dürften ihr fast als neue erscheinen. Dennoch spricht er in ihnen über die allergegenwärtigsten Fragen, und hat auch durch die Art, wie er sie behandelt, noch Theil an den gegenwärtigen Controversen über dieselben.

Indem „sämmtliche Werke" eines Schriftstellers den möglichst vollständigen Abdruck seiner Geistesentwicklung zeigen sollen, ergiebt sich, daß auch die früher erschienenen „Nachgelassenen Werke" (III. Bände, Bonn, Marcus, 1834—1835) in diesen Umkreis gehören und mit den jetzt erscheinenden verbunden die „Sämmtlichen Werke" ausmachen. Aus äußern Gründen haben wir sie nicht in den Umfang dieser Ausgabe aufgenommen, statt dessen aber die letztern durch die äußere Form dem „Nachlasse" so ange-

schlossen, daß beide ein Ganzes ausmachen und erst in ihrer Vereinigung den Titel sämmtlicher Werke rechtfertigen. Aus diesem Grunde hat auch der Verleger der nachgelassenen Werke, Herr Marcus in Bonn, sich bereit erklärt, den Unterzeichnern für die jetzt erscheinenden sämmtlichen Werke jene zu einem ermäßigten Preise zu überlassen.

So möge das Vaterland und die Gegenwart mit freier Empfänglichkeit die Schriften eines Denkers und geistigen Wirkers aufnehmen, der, wiewohl er der unmittelbaren Gegenwart nicht mehr nahe steht, doch nicht aufgehört hat, mit seinen Gedanken und Anregungen auf's Eigentlichste in ihr fortzudauern.

Im Juni 1844.

J. H. Fichte.

Inhaltsanzeige der sämmtlichen Werke.

Erste Abtheilung.

Zur theoretischen Philosophie.

1) „Recension des Aenesidemus oder über die Fundamente der vom Herrn Prof. Reinhold in Jena gelieferten Elementarphilosophie." 1792. (Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1794: Nr. 47—49.)

2) „Ueber den Begriff der Wissenschaftslehre oder der sogenannten Philosophie," 1794. 2te Aufl. 1798.

3) „Grundriß der gesammten Wissenschaftslehre" 1794. 2te Aufl 1801. (Anhang: Rede „über die Würde des Menschen," am Schlusse der philosophischen Vorlesungen 1794, aus einem fliegenden Blatte wiederabgedruckt.)

4) „Erste u. zweite Einleitung in die Wissenschaftslehre" 1797. (Phil. Journ. Bd. V. und VI.)

5) „Neue Darstellung der Wissenschaftslehre" 1797. (Philosophisches Journal Bd. VII.)

6) „Die Bestimmung des Menschen," 1799.

7) „Populärer und kritischer Anhang:

a) „Sonnenklarer Bericht über das Wesen der neuesten Philosophie" 1801.

b) „Vergleichung des vom Herrn Prof. Schmidt aufgestellten Systemes mit der Wissenschaftslehre," 1795. (Philosophisches Journal Bd. III.)

c) „Annalen des philosophischen Tones," 1797. (Philosophisches Journal Bd. V.)

d) „Recension von Bardili's Grundriß der Logik," 1800. (Erlanger Literaturzeitung.)

e) „Antwortsschreiben an Herrn Prof. Reinhold" 1801.

8) „Darstellung der Wissenschaftslehre," a. d. Jahre 1801. Ungedruckt.

9) „Die Thatsachen des Bewußtseins," geschrieben 1810, erschienen 1817.

10) „Die Wissenschaftslehre in ihrem allgemeinen Umrisse," 1810.

Ergänzend greifen hier ein die im ersten und zweiten Bande des Nachlasses abgedruckten Vorlesungen.

Zweite Abtheilung.

A. Zur Rechts- und Sittenlehre:

1) „Grundlage des Naturrechts nach den Principien der Wissenschaftslehre." II. Bände. 1796—1797.

2) „Der geschlossene Handelsstaat, ein philosophischer Entwurf als Anhang zur Rechtslehre," 1800.

3) „Das System der Sittenlehre nach den Principien der Wissenschaftslehre" 1798. (Als Anhang die Ascetik im Nachlasse Bd. III.)

Ergänzend greifen hier ein die Vorlesungen über die Rechts- und die Sittenlehre aus dem Jahre 1812, im Nachlasse Bd. II. und III.

4) „Vorlesungen über die Staatslehre," 1813, erschienen 1820.

B. Zur Religionsphilosophie.

1) „Kritik aller Offenbarungen," 1791, 2. Aufl. 1793.

2) „Ueber den Grund unsers Glaubens an eine göttliche Weltregierung." (Phil. Journ. Bd. VIII.)

3) „Appellation an das Publikum," 1799, 2. Aufl. 1799.

4) „Gerichtliche Verantwortungsschrift der Herausgeber des philosophischen Journals &c." 1799.
5) „Aus einem Privatschreiben." (Phil. Journ. Bd. IX.)
6) „Die Anweisung zu einem seligen Leben oder die Religionslehre," 1806.

Dritte Abtheilung.

Populärphilosophische Schriften.

A. Zur Politik, Moral und Philosophie der Geschichte.

1) „Zurückforderung der Denkfreiheit &c.," 1793.
2) „Beiträge zur Berichtigung der Urtheile über die französische Revolution," II. Bde. 1793 2te Aufl. 1795.
3) „Vorlesungen über die Bestimmung des Gelehrten," 1794.
4) „Vorlesungen über das Wesen der Gelehrten," 1806.
5) „Rede über die einzig mögliche Störung der akademischen Freiheit," 1812.

Ergänzend schließen sich an: die Vorlesungen „Ueber die Bestimmung des Gelehrten" 1812, im Nachlasse Bd. III.

6) „Die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters," 1806.
7) „Reden an die deutsche Nation," 1808.
8) „Fragmente über Deutschlands Geschichte und Verfassung." Ungedruckt.

B. Vermischte Schriften und Aufsätze.

1) „Nicolai's Leben und sonderbare Meinungen" 1801.
2) „Deducirter Plan einer in Berlin zu errichtenden höhern Lehranstalt. 1807."
3) „Ueber die Sprachfähigkeit und den Ursprung der Sprache." (Philosophisches Journal Bd. I.)
4) „Ueber Geist und Buchstaben in der Philosophie." (Philosophisches Journal Bd. IX.)
5) Ueber Belebung und Erhöhung des reinen Interesse für Wahrheit." (Schiller's Horen Bd. I.)
6) „Beweis der Unrechtmäßigkeit des Büchernachdrucks," 1791. (Berliner Monatsschrift Bd. XXXIII.)
7) „Recensionen von Kant's Entwurf zum ewigen Frieden," (Philo-

sophisches Journal Bd. IV.) von „Creuzer's skeptischen Betrachtungen über die Freiheit des Willens," (Jenaer Allgem. Literaturzeitung 1793. Nr. 303.) von „Gebhard über die sittliche Güte," (ebendas Nr. 304.) u. s. w.

8) „Ungedruckte Fragmente, Gedichte u. s. w."

Ergänzend greifen hier ein zwei Gespräche über Patriotismus und sein Gegentheil, über Machiavelli, ein Tagebuch über den thierischen Magnetismus, und Kritisches im „Nachlasse" Bd. III.

Johann Gottlieb Fichte's Werke in gediegener Ausstattung und zu einem möglich billigen Preise dem deutschen Publikum darzubieten, haben wir uns bei der Uebernahme dieses Verlages zur Pflicht gemacht. Sie werden in der Druckweise und auf dem Papier der ausgebenen Ankündigung mit Hinzufügung von Verweisungen auf die Seitenzahlen der älteren Ausgaben erscheinen und sich dem Formate nach an die Gesammtausgabe von Kant's und Hegel's Werke anschließen.

Die in obiger Ankündigung aufgeführten Schriften werden in acht Bände abgetheilt und zwar so, daß

Abtheilung I. Zwei Bände,
„ II. A. Zwei Bände,
„ II. B. Einen Band,
„ III. A. Zwei Bände,
„ III. B. Einen Band,

den Band zu 30—35 Bogen gerechnet, enthalten wird.

Der Subscriptionspreis beträgt 1½ Ngr. für den Bogen. Den später eintretenden Ladenpreis behalten wir uns vor, bis auf 2 Ngr. für den Bogen zu erhöhen. Der Druck wird so sehr beschleunigt werden, als es das Interesse für die Correctheit des Textes erlaubt.

Der bei Marcus in Bonn in drei Bänden erschienene „Nachlaß" wird in die Werke Fichte's nicht aufgenommen; der Herr Verleger hat sich jedoch bereit erklärt, für die Herren Unterzeichner auf Fichte's Werke einen ermäßigten Preis für den „Nachlaß" zu denselben Bedingungen eintreten zu lassen, die

wir für die Werke festgestellt haben. Herr Marcus wird hierüber eine besondere Ankündigung ergehen lassen.

Die Fichte'sche Denk- und Darstellungsart ist für die politischen und religiösen Kämpfe der Gegenwart von so großer Bedeutung, daß sie an Reiz und unmittelbarem Eindruck auf die Gemüther weit eher gewonnen als verloren hat. Unvergessen bleibt der Antheil, den er durch sein gewaltiges Wort an der Befreiung des Vaterlandes sich errungen: und so glauben wir denn darauf rechnen zu dürfen, daß die Werke des Philosophen und Volksredners einen großen und immer größeren Kreis von Lesern gewinnen werden.

Jede Buchhandlung nimmt Unterzeichnungen entgegen.

Berlin, October 1844.

Veit & Comp.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche, in diesem Blatte angezeigten oder in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" recensirten Werke können durch die L. Fr. **Fues**'sche Buchhandlung in **Tübingen** bezogen werden.

Im Verlage der **Hahn**'schen Hofbuchhandlung in Hannover ist so eben erschienen und an alle Buchhandlungen versandt:

Encyklopädie

der

Philosophie.

Zum Gebrauch für obere Gymnasialklassen und zur ersten Einführung in die Philosophie für alle Gebildete.

Von

Heinrich Albert Oppermann, Dr. phil.

gr. 8. 1844. geh. Preis. 1 1/6 Rth.

Inhalt. Zwei Briefe anstatt Vorrede. – Einleitung. – Analytischer Theil. – Metaphysik. – Anwendung der Grundwissenschaft auf die formalen Wissenschaften; auf die Lehre vom Leben und dessen Gesetzen; auf die Naturwissenschaften; auf die Geisteswissenschaften (Logik, Aesthetik, Ethik, Rechtsphilosophie, Menschheitswissenschaft).

Im Verlage von **A. Wienbrack** in Leipzig ist erschienen:

Fischer, J. H. L., **Predigt-Entwürfe über die Episteln an den Sonn- und Festtagen des ganzen Jahres.** Zweite, stark vermehrte und verbesserte, Aufl. gr. 8. 2 Bände in 4 Lieferungen à 5/12 Thlr (Erste und zweite Lieferung wurde im September und October an alle Buchhandlungen versandt, dritte u. vierte Lief. ist so eben fertig geworden.)

Der Subscriptions-Preis 1 2/3 Rthlr. für das Ganze erlischt mit Ende dieses Jahres und tritt nachdem der Ladenpreis 2 1/2 Rth. unabänderlich ein.

Trotz der Masse von Hülfsmitteln, die den Beruf des Predigers erleichtern, erlebte dies Buch eine neue Auflage, weil nach dem Urtheile aller früheren Recensionen der Verfasser den richtigen Tact in der Bearbeitung dieser Predigt-Entwürfe gefunden hat. Die Winke der Kritik sind benutzt und für gute äußere Ausstattung hat der Verleger möglichst Sorge getragen.

In meinem Verlage erschien so eben:

Danzel, W. **Ueber die Aesthetik der Hegel'schen Philosophie.** 8. geh. 12 ggr.

Früher erschien:

Danzel, W. **Ueber Göthes Spinozismus.** Ein Beitrag zur tieferen Würdigung des Dichters und Forschers. 1843. 8. geh. 20 ggr.

Hamburg, im October 1844.

Joh. Aug. Meißner.

Bei **Heinrich Hunger** in Leipzig erschienen:

A. Franck, die Kabbala oder die Religionsphilosophie der Hebräer. Aus dem Französischen übersetzt verbessert und vermehrt von Ad. Gelinek. Mit 1 Kpfr. 1844. 2 Thlr.

Ueber das Verhältniß der Metaphysik und Ethik.

Von

Prof. Dr. H. M. Chalybäus.

Den zwölften Band dieser Zeitschrift eröffnet mein Freund Weiße mit einer Abhandlung „über das Verhältniß der Metaphysik zur Ethik", worin derselbe das Bestreben, beide Wissenschaften in eine engere Verbindung zu bringen, als eine neuerlich von sehr verschiedenen Seiten her sich kundgebende Erscheinung bespricht, insbesondere Braniß, Lotze und mich als Vertreter dieser Tendenz namhaft macht, aber auch sein Bedenken gegen dieses ganze Unternehmen im Voraus äußern und motiviren zu müssen glaubt. Den gemeinschaftlichen Grundgedanken dieser Forderung faßt Weiße in den Satz zusammen: „daß eine Lösung der philosophischen Probleme, eine vollständigere und befriedigendere, als welche von dermalen herrschenden Systemen dargeboten wird, nur mittels des Zweckbegriffs möglich ist, der Zweckbegriff selbst aber nach seiner Wahrheit und objectiven Bedeutung nicht in der rein theoretischen, sondern in der ethischen Natur des Geistes wurzelt, und nur zugleich mit dieser Natur in seiner concreten Realität zum Bewußtsein der Wissenschaft gebracht werden kann" (S. 6.). Diese Ansicht wird als diejenige bezeichnet, „welche in irgend einer Weise mit mehr oder minder klarem Bewußtsein allen den von so verschiedenen Seiten her sich hervorthuenden Bestrebungen, die Metaphysik zur Ethik in ein näheres Verhältniß zu bringen, oder der Philosophie statt der blos metaphysischen eine zugleich ethische Grundlage zu geben, zu Grunde liegt."

Was mich betrifft, so kann ich mit obigem sehr allgemeinem Satze mich zwar einverstanden erklären, halte aber die Verschiedenheit der Wege, welche die Mitforscher jeder auf eigene Hand zu dem Ziele einschlagen, gegenwärtig noch für zu groß, als daß sie füglich unter einen Gesichtspunkt der Beurtheilung zusammengefaßt werden, und daß einer für den Andern einstehen und das Wort ergreifen könnte. Weiße selbst verkennt nicht, daß diese Verschiedenheit bis zu einem Gegensatze fortgehe, indem Einige der Logik die Metaphysik und dieser wieder die Ethik systematisch unterbauen zu wollen scheinen, Andere es auf eine Erweiterung und Vervollständigung der metaphysischen Kategorieen durch ethische am Ende des Systems abgesehen haben. Letzteres trifft mit meiner Ansicht, die damit vorzugsweise bezeichnet werden soll, in sofern schon nicht mehr zusammen, als ich nicht blos eine Weiterführung und Vervollständigung des Endresultates bezwecke, sondern eine solche vielmehr für unmöglich halte ohne einen andern principiellen Anfang und eine durchaus veränderte Methode, als die sind, welche sich in den herrschenden Systemen und namentlich in dem Hegelschen finden. Unter diesen Umständen werde ich mich, wie billig, in dem Folgenden nur auf dasjenige beschränken, was ich von meinem Standpunkte aus dem Bedenken Weiße's entgegen zu setzen habe.

Dieses Bedenken gründet sich im Wesentlichen darauf, daß bei dem ganzen vorliegenden Unternehmen „die philosophische Gewißheit, auch die reine theoretische, von einer sittlichen Erfahrung abhängig gemacht werde", und daß „das Grundaxiom hierbei überall das nämliche sei, wie jenes, welches der bekannten Behauptung Kant's von dem Primate der praktischen Vernunft vor der theoretischen zum Grunde liegt" (S. 9.).

Bei dieser Behauptung wäre wohl vor allen Dingen über den zweideutigen Ausdruck einer „sittlichen Erfahrung" eine bestimmte Erklärung zu erwarten gewesen, da bekanntlich „Erfahrung" auch von jeder sogenannten innern, d. i. von dem unmittelbaren sich selbst Erfassen eines Princips gesagt wird, welchem

primitiven Ergreifen so wenig ein Deduciren und Entwickeln vorangeht, als einem absoluten Anfang ein anderer Anfang, z. B. dem cartesischen cogito ein Syllogismus; vielmehr kommt es eben bei solcher unmittelbarer Selbsterfassung nur auf den Inhalt an, der ein solcher sein muß, daß ihm in der Wissenschaft kein anderer vorangehen kann. Dagegen beginnt nun sogleich eine Reihe von Einwürfen gegen den kantischen Grundsatz, die diesen wohl treffen mögen, von welchen aber derjenige sich nicht getroffen findet, welcher weder den Begriff der theoretischen noch den der praktischen Vernunft mit Kant theilt, so wie ich meinestheils den Subjectivismus der ersteren, und die Gesetzesform *) der zweiten bereits früher in dieser Zeitschrift (Band VIII. S. 209) entschieden abgelehnt habe, obschon meiner Meinung nach ein Moment im Kantianismus liegt, welches wieder aufgenommen und in den Monismus der letzten Systeme verarbeitet werden muß, nämlich eine solche Unterscheidung der Subjectivität und Objectivität, welche beide zu ihrer Wahrheit kommen läßt, ohne sie in den Dualismus zu zerfällen, welcher bei Kant nur auf sensuellem Wege in Wechselwirkung gesetzt, nicht aber in einem Höheren begründet, von Schelling und Hegel dagegen nicht in einem Höheren, sondern in einem Niederen aufgehoben wurde.

Meiner Ansicht nach muß das Problem der Philosophie überhaupt aus dem Begriff der Philosophie selbst a priori entwickelt und gelöst werden. Das Princip, woraus diese Entwicklung hervorgeht, ist das Wissenwollen der Wahrheit, d. i. die Philosophie selbst, die sich entwickelt und zwar entwickelt vermöge des Bewußtseins dieses Problems, welches ihr Selbstzweck oder ihr eigner Begriff ist, so daß der Entfaltungsproceß oder die Vermittelung selbst schon ein zweckbewußtes, besonnen umsichtiges, das Ganze gleich anfangs ins Auge fassendes Thun ist, ein die beabsichtigte Wahrheit selbst hervorbringendes Wissen, d. i. die theoretische Weisheit, oder das Moment der Kunst in

*) Was diese Form anlangt, finde ich mich vielmehr in Uebereinstimmung mit der von Weiße S. 47 ausgesprochenen Ansicht.

der Theorie, die sich ihrer selbst bewußte Methode. Wissen, Weisheit und Wahrheit sind die drei Momente eines Begriffs, die sich ebensowenig auseinander reißen lassen, als die irgend eines andern Begriffs. Daher weiß und nennt sich die Philosophie gleich anfangs das Wollen oder die Liebe der Weisheit, und rein nur mit diesem Begriff ihrer selbst hat ihre Entwickelung, d. i. das System zu beginnen; es giebt für sie gar keinen andern Anfang von einem Etwas außer ihr. Dieser ihr eigner Begriff, oder wenn man will, ihre erste noch allgemeinste, nur Umfang ohne weiter bestimmte Inhaltsmomente folgende Nominaldefinition ist ihr Anfang aber gleich anfangs das Ganze, welches „auf dem Begriff der absoluten Wahrheit ruhend, in sich selbst gravitirend, als Wissenschaftslehre oder philosophia prima die Principien aller Wissenschaften begründet, die von ihr als dem Alvordi aller Wissenschaftlichkeit ihre Quellen nach allen Seiten hin ableiten.“ Sie heißt aber Wissenschaftslehre, (anstatt: Logik, Metaphysik rc.), nicht blos deßwegen, weil sie die Principien aller andern besonderen Wissenschaften enthält, sondern vielmehr deßwegen, weil sie eine Entwickelung des Begriffs des Wissens ist, und Wissen nicht Wissen ist, wenn es nicht die Wahrheit weiß. Auch über diesen Punkt habe ich mich nicht nur in der historischen Entwickelung S. 430, sondern auch in den Phänomenol. Blättern S. 14. ausgesprochen, und gedenke es in gegenwärtigen Zeilen mit Bezug auf die Ethik weiter zu thun, so fern ein so tiefgreifendes Problem außer dem systematischen Zusammenhang des Ganzen überhaupt vorläufig besprochen werden kann.

Wissenschafts- oder Wissenslehre soll die philosophische Grundwissenschaft heißen, und nicht Denklehre oder Logik, auch nicht Seinlehre oder Ontologie, nicht Metaphysik oder Erkenntnißlehre, weil sie nicht blos diese und jene, sondern eine Synthesis von Denken und Sein, d. i. Wissen ist, Wissen aber als Wissenwollen, d. h. sich selbst erst noch zu vermitteln habendes und strebendes Wissen; und als solches Wissen, was sich aus eigner immanenter Kraft und Macht zu bestimmen versteht, ist es eben

die theoretische Weisheit, oder die der eigentlich sogenannten praktischen Weisheit des Producirens äußerlicher Zwecke innerlich analoge, nicht nach- sondern vorbildliche Geschicklichkeit, den theoretischen Zweck des Wahrheitwissens methodisch zu produciren; wie jedweder praktischen Zwecksetzung die Ueberlegung im Besondern vorausgeht, soll jene im absolut Allgemeinen jedwedem andern besondern Wissen vorausgehen. Wovon man sich bei dieser Conception ganz und gar lossagen muß, ist die von vielen Systemen ausdrücklich geforderte und überall nur zu geläufige Ansicht von der Wahrheitsforschung als einer auf Abenteuer in's Blaue hinaus gehenden heuristischen Entdeckungsfahrt; vielmehr hat man, man mag es sich eingestehen oder nicht, den allgemeinen Zweck der Wahrheitserkenntniß immer und gleich anfangs vor Augen; der Begriff der Wahrheit, des Wissens oder der zweifelfreien Gewißheit ist das Ziel und Kriterium jedes Schrittes, und man überlegt nur, wie man dieses Ziel erreichen, diesen Zweck wissenschaftlich realisiren könne. So ist das erste und schlechthinnige Prius der Philosophie sie sich selbst, ihr Begriff als zu erfüllender, d. i. sich selbst bestimmender Selbstzweck. Was Erdmann von Leibnitzens System sagt: „es ist nicht der kleinste Ruhm dieses Systemes, daß es wußte, was es sollte" (S. 176), das muß von jedem System und somit der Philosophie überhaupt gelten, so daß vom Ganzen im weitesten Umfange gilt, was Aristoteles von jedem Selbstzweck sagt: das Ganze ist eher als die Theile.

Wenn nun Weiße sagt: „Insbesondere ist gegenüber der Hegelschen Philosophie und ihrer Verabsolutirung des rein idealen oder theoretischen Momentes die Forderung erhoben worden, daß auch der realen Seite des Geistes, dem Willen, sein Recht werde, und derselbe als logischer oder metaphysischer Begriffsmoment des absoluten Geistes in die ihm gebührende Stelle eintrete" — so finde ich auch in diesen Worten meine Intention ganz angemessen ausgesprochen; wenn derselbe aber hinzusetzt: man wolle dieß, „weil der Begriff des absoluten Geistes keinesweges in dem des absoluten Wissens sich erschöpfe" — und ferner: „hierin sei noch nichts enthalten, was zu einer unmittel-

baren Verbindung der Ethik mit der Metaphysik, zu einer Aufnahme ethischer Kategoricen in die Metaphysik nöthige" — so muß ich diesem in meinem Sinne widersprechen. Denn ich kann schon das „theoretische Moment" oder den Begriff des bloßen Denkens nicht so schlechthin mit dem des „absoluten Wissens" identificiren, da mir nach der prägnanten Bedeutung, in welcher ich dieses Wort nehme, das Wissen nur in einem solchen Denken besteht, dem ein Sein entspricht, so daß das Denken nur in sofern Wissen ist, als es ein Sein setzt, was wirklich ist, gleichwie ein Sein nur in sofern, als es denkend erkannt, also gewußt wird, Wahrheit heißen kann. Setzen wir nun hierzu noch dieß, daß diese Wahrheit des Wissens eine vom Denken selbst producirte sein müsse, welches sich in dieser Function als Weisheit bewähre, außerdem aber jedwedes vom Denken nicht selbst producirtes, sondern unmittelbar vorausgesetztes Sein nie eine Gewißheit werden könne, sondern nur eine unvermittelte Annahme, ein Glaube bleibe; so folgt weiter hieraus auch dieß, daß mit dem berichtigten und erschöpften Begriff des Wissens allerdings schon die ethische Grundkategorie in die Wissenschaftslehre aufgenommen sei, nicht aber, was Weiße sagt: „daß hierin noch nichts enthalten sei, was zu einer unmittelbaren Verbindung der Ethik und Metaphysik nöthige."

Vielleicht gelingt es mir, diese Ansicht auf historischem Wege am verständlichsten und bestimmtesten zu erläutern; es sei mir darum erlaubt an den Verlauf der neuern Systeme kurz zu erinnern. Die Verwechselung des Begriffs des Wissens mit dem des Denkens, Vorstellens oder auch der theoretischen Thätigkeit des Geistes überhaupt, die so eben gerügt wurden, ist eine seit Descartes sich durch den Sprachgebrauch der ganzen neuern Philosophie hindurchziehende, wenigstens ist, auch wo man unterschied, das Specifische des Wissensbegriffs, wie mich dünkt, nicht scharf genug hervorgehoben, noch weniger aber benutzt worden zu einer durchgeführten logischen Analyse, obschon gerade dieser Begriff an den Hauptwendepuncten der Philosophie unverkennbar immer dazu gedient hat, ihr die Richtung bald vom einseitigen

Idealismus und Subjectivismus auf den entgegengesetzten Realismus und Objectivismus zu geben, bald umgekehrt ein Einlenken von dieser Seite her nach jener hin anzubahnen. Richtig hat in dieser Beziehung schon Augustinus gesehen, obschon er dieses Princip nicht weiter auszubeuten verstand. De Trin. X. 1 — 3. »Qui scire amat incognita, non ipsa incognita, sed ipsum scire amat (ist Philosoph). Quod nisi haberet cognitum, neque scire se quisquam posset fidenter dicere, neque nescire. (Er muß also die Idee des Wissens haben, um daran seines actuellen Nichtwissens sich bewußt zu werden.) Non solum enim, qui dicit: scio, et verum dicit, necesse est, ut quid sit scire, sciat, sed etiam, qui dicit: nescio, idque fidenter et verum dicit, et scit verum se dicere, scit utique quid sit scire, quia et discernit ab sciente nescientem, cum veraciter se intuens dicit: nescio, et cum id se scit verum dicere, unde sciret, si quid sit scire nesciret?« Ritter (Gesch. VI. S. 214) macht hierzu die Bemerkung: „Hiermit ist nun Augustinus in der That auf die letzten Gründe seiner Ueberzeugung gekommen, welche über das Bewußtsein der Erscheinungen sich erhebt. Sie ist gegründet auf der Liebe zur Wahrheit, auf den uns wesentlich beiwohnenden Begriffen der Wahrheit und des Wissens." D. h. setzen wir hinzu, auf den Begriff der Philosophie selbst, welche von sich selbst als einem lebendigen Selbstzweck anhebt und ausgeht. Allein Augustin vermochte, wie gesagt, noch nicht auf diesem Princip selbstständig fortzubauen, noch wollte er überhaupt ein selbstständiges System der Philosophie begründen, denn die Philosophie war selbst noch nicht frei; daher mußte das Wissen in der Folge, sobald diese selbstständig wurde, und auf sich selbst zurückkam, noch einmal von dem sich selbsterfassenden Denken anfangen. Dieß geschah in Cartesius, welcher für den Begründer der neuern Philosophie gilt, durch den Satz: cogito ergo sum. Er fand hierin das selbstständige und unerschütterliche, weil unmittelbar sich selbst ergreifende Princip cogito. Dieses Cogitare nämlich war ihm sogleich ein cogito, ein ego, und damit ein sum, weil es sich in sich selbst reflectirendes und zusammenschließendes Denken, eine

sich selbst denkende Monas, war. Es war also in der That nicht blos Denken, sondern Sich-denken, *νόησις τῆς νοήσεως*, d. h. sich als Denken wissendes, erkannt habendes Denken = Selbstbewußtsein. Descartes unterschied, wie nicht anders möglich, schon die beiden Momente des Seins und Denkens, indem er sie zur Identität zusammenschloß, und diese sich unterscheidende Identität ist eben das Wissen. Sobald ich das Denken als Denken erkenne, unterscheide ich es nicht blos vom Nichtdenken negativ, sondern auch positiv vom Sein, als einem Positiven, was nicht Denken ist. Dieß liegt schon in der Reflexion des Denkens auf sich selbst, in welcher es sich als Denken ergreift; denn das Ergreifende (Ich) ist hier das Seiende, und das Ergriffene, der Reflex oder das Bild des Ergreifenden, ist das Ideelle, und somit ist das sich selbst ergreifende Sein Denken (Subject-Object). Indem es sich nun aber als Denken verschieden vom blos unmittelbaren (blinden) Sein, Wesen und Wirken ergreift, wird es zum Wissen oder ist damit eigentlich Wissen von sich als Denken; denn das Wissen weiß vom Denken und vom Sein, und vom Unterschiede beider.

Ward nun von Cartesius das antike Princip der Philosophie, die *νόησις τῆς νοήσεως*, das sich selbst denkende Denken, wieder in's christlich-moderne Bewußtsein aufgenommen, so geschah dieß doch nicht ohne Beisatz und Unterschied; denn indem das Denken hier sich gleich als Denken im Unterschied vom realen Sein (als Geist vom Körper) erfaßt, erfaßt es sich in einer Bestimmtheit, und Selbstständigkeit, die es in allen weiteren Vermittelungen und Wechselwirkungen mit dem realen Sein nicht wieder aufzugeben gesonnen ist, eine Entschiedenheit, die dem antiken Bewußtsein in dieser Weise fremd war. Die Folge ist, daß das Denken nun als neu begründetes Subject zugleich auch ein nicht minder wahres und hartnäckiges Sein als Object voraussetzt, und somit von neuem und zwar mit vergrößerter Schwierigkeit in die gegenseitige Bezogenheit einzudringen strebt, eine Schwierigkeit, die, wie gesagt, um so größer ist, da hier nicht mehr blos das Selbstinteresse des subjectiven Fürsichseins, sondern zugleich auch das In-

teresse für das wahre Sein der Objecte waltet, weil es nicht mehr nur um jenes Denken, sondern um die Wahrheit des Wissens zu thun ist, welche sofort aufgehoben wäre, sobald die Objecte in bloßen Schein oder auch nur Erscheinungen aufgelöst würden. So lag also schon in Descartes Princip, nur nicht ausdrücklich, aber dem Sinn und der Bedeutung nach, der Begriff der Philosophie als Wissen= nicht blos Denken=wollen oder in der Forderung, daß nicht blos dem sich selbst gewissen Moment der Allgemeinheit des Ichs, sondern auch dem besondern Inhalt des Denkens und Vorstellens Wahrheit und Sein zukommen solle, ja in dieser Intention wurde überhaupt jener Rückgang auf das Denkprincip unternommen, so daß sich die Gewißheit des Inhalts eigentlich als der Zweck dieses Unternehmens herausstellt. Nun behandelte Cartesius die unmittelbare Selbstgewißheit des Subjects als Ideal oder Maaßstab, dem an Evidenz alle andere Sätze gleichkommen müßten, die Anspruch auf Wahrheit machen wollten, er behandelte also die Sache formal und sah sich genöthigt, um einen Realzusammenhang zu finden, einen Umweg durch den ontologischen Beweis zu nehmen, wohin wir ihm nicht weiter folgen können.

Der Fehler war, daß Descartes nicht an der Idee des Wissens, sondern am bloßen Begriff des Denkens festhielt. Diesem aber, wenn es zum Princip der Philosophie gemacht und consequent behandelt wird, ist eine unauflösliche Amphibolie eigen, welche es eben darum nicht zum Ergreifen des Zieles der Philosophie kommen läßt, weil nicht das Denkenwollen sondern das Wissenwollen der Zweckbegriff der Philosophie, das Denken also nur ein Moment aber nicht der ganze Begriff derselben ist. Doch liegt eben hierin auch der Stachel des Fortschritts. Indem das Denken sich als Selbstdenken erfaßt, erfaßt es sich als absolut selbstthätiges Produciren seiner Objecte, so daß diese Objecte zu bloßen Selbstbestimmungen des Denkens werden und damit aufhören Objecte oder Dinge an sich für das Bewußtsein zu sein. Das erste unbefangene und unmittelbare Weltbewußtsein oder die sinnliche Gewißheit setzt sich hiermit um in Selbstbewußtsein,

die Objectivität in die Subjectivität einer immanenten Gedankenwelt, deren einzelne Bestimmungen eben nur meine Gedanken, meine Producte, schlechthin in meiner Macht stehende, an sich nichtige Schemen sind. Somit ist ihnen das selbstständige Sein für sich geraubt, und damit auch ihre Wahrheit für mich. Was nun zunächst liegt, ist, daß auf diesem Standpuncte das Kriterium der Wahrheit darin gesucht wird, daß unterschieden werde, ob ich mich bei dem Entstehen und Vergehen der Vorstellungen activ oder passiv verhalte, ob ihr Dasein oder ihre Beschaffenheit in der Machtfreiheit meines Denkens stehe oder nicht; bei den willkührlichen Vorstellungen soll dieß der Fall sein, bei den sinnlichen Empfindungen aber nicht, daher nur diesen und ihren Ursachen objective Wahrheit zugeschrieben, die sinnliche Empirie zum Kriterium derselben gemacht, und die Gewißheit des Wissens zuletzt wieder auf Sensualismus gebaut wird.

Ich will die Reihe der Entwicklungsphasen seit Descartes bis auf Hegel nicht weitläuftig verfolgen, sondern hier gleich bei dem Subjectivismus Fichte's stehen bleiben, in welchem sich die Amphibolie des Selbstbewußtseins am entschiedensten zeigt; denn hier muß sich das Denken in Wahrheit immerfort sagen: deine Gedanken sind nur deine Gedanken, ihnen kommt keine Realität zu; oder aber, käme ihnen Realität zu, so wären es nicht deine Gedanken, und du hättest sie nicht als die deinigen, wüßtest nichts von ihnen; je mehr Realität oder Selbstthätigkeit im Subject, desto weniger im Object, und je mehr hier, desto weniger im Subject. — Aber es läßt sich zwischen einem endlichen Subject und endlichen Objecten kein Handel um Idealität und Realität und keine ausgleichende Theilung anders als in der sinnlichen Empfindung schließen und jedwede Limitation dieser Art muß zurückführen in den empirischen Sensualismus als in die Grundlage ihrer Möglichkeit an sich.

Das Identitätssystem war also gefordert. Daß das Cogitare, welches das einzig unmittelbar Gewisse ist, sich in Descartes und in Fichte zu einem endlichen Ich zusammenzog und somit außer sich zugleich anderes, von ihm unabhängiges und ebenso

selbstständiges Sein setzte, ward als ein saltus, eine unbegründete Voraussetzung erkannt. Streng genommen kann ein Denken, welches eben nur bei'm Begriff des Denkens stehen bleibt, damit noch nichts Anderes außer sich setzen, mithin sich selbst auch noch nicht als Subject oder als Denken im Unterschied vom realen Sein. Es hat also vielmehr zu sagen: cogitare est, aber nicht: ego — dieser Einzelne hier — sum. Diesem Cogitare verschwinden hiermit alle Schranken eines Umfangs, es ist selbst der alleinige illimitirte Inhalt, es ist all-einig, absolut. Damit versetzt es sich zurück vor alle Unterscheidung in die adiakritische Einheit von Denken und Sein, Idealität und Realität, eine Identität, die nicht von sich wissen und sagen kann, ob sie Denken oder Sein ist, sie ergreift sich nur als Totalität aller Selbstbestimmungen, und insofern mag sie sich Subject, und zwar absolutes, außer welchem nichts Anderes ist, nennen, obschon, wie man leicht einsieht, hiermit der Subjectsbegriff ebenso wie der ebenfalls substituirte Ausdruck: Persönlichkeit, gemißbraucht und gar nicht mehr an seiner Stelle ist.

Allerdings verschwindet nun die Schwierigkeit, jenes Problem der sensuellen Wechselwirkung und der zu vermittelnden objectiven Gewißheit zu lösen; die Schwierigkeit fällt weg, denn das ganze Problem ist weggefallen. Es ist nur ein absolut sich in sich selbstbestimmendes All-Eins da, also nur ein Denken oder nur ein Wirken, wie man es nennen will, es ist gleichgültig. Aber was ist damit gewonnen? Allerdings etwas ist unläugbar gewonnen, nämlich die Ueberzeugung, daß, wie man auch die Welt in Gegensätze und diese Gegensätze zu Individuen oder Atomen oder selbstständigen Realien zersplittere, man dabei immer genöthigt sein wird, alle wieder als in einen Totalorganismus sich zusammennehmend denken zu müssen, sie nicht blos formal in den Umfang des subjectiven Denkens einzuschließen. Aber was nun die Auseinandersetzung dieses Inhalts im Absoluten selbst anlangt, so ist mit obiger Identification noch nichts gesagt, es ist nur ein universeller Standpunkt gewonnen, der Standpunkt des endlichen Ichs ist verlassen, um jenen Auseinandersetzungs- oder Bildungs-

proceß dem Absoluten, d. i. der Gottheit zu überlassen, in dessen Verlauf dann auch unter andern Ich, das endliche, mit auftauchen werde; ohne daß ich ihn hervorgerufen und selbst gemacht habe, habe und vermag ich ihn nur nach- zu denken. So wird sich die Sache für ein die Wahrheit wissen wollendes denkendes Subject darstellen, indem es sich selbst trotz seiner Endlichkeit doch als ein selbstdenkendes und wissenwollendes ergreift. Dieselbe Frage, welche die Wissenschaft von Anfang an aufwarf, erneut sich auch hier, die Lösung ist keineswegs schon mit jenem pankosmistischen Standpunkte gegeben, die ganze Untersuchung ist nur auf ein höheres, und wenn man will, jetzt erst auf ein theologisches und religiöses Gebiet versetzt. Hier nun hat das endliche Subject aufs neue in sich einzukehren und sich die Frage vorzulegen: Bist du Gedanke, transitorisches Moment, modus der absoluten Substanz, oder bist du selbst eine Totalität, eine mikrokosmische Monas, wie jene die mikrokosmische ist; bist du ihr Ebenbild, ein wahrhaft Seiendes für dich, so daß dein Sein auch eine Wahrheit für jenes absolute Wissen ist? Schaut Gott in dir nur sich selbst, oder schaut er dich in sich als ein wahrhaft Freies, für sich Seiendes? — In der That, hier ist der Wendepunkt, und es kommt nur darauf an, welchen Begriff das menschliche, subjective Freiheitsbewußtsein von sich selbst hat, welchen Werth es auf die Idee der ethischen Freiheit in sich selbst — oder auch negativ ausgedrückt: auf das Schuldbewußtsein legt — denn der Werth der Freiheit und die Bedeutung der Schuld ist dasselbe *). — Es ist also ein ethischer Grund, allerdings, aber darum nicht minder ein philosophischer und metaphysischer, eine Unmittelbarkeit oder innerliche Erfahrung, die sich der Art nach gar nicht von jener Unmittelbarkeit unterscheidet, mit welcher das Denken sich als Selbst bei Cartesius ergreift. Aber freilich ist

*) Dieß ist der Grund, weßhalb nicht blos von der Freiheit sondern auch mit gleichem Rechte von der Schuld (culpa) gesagt werden kann, sie sei „der Puls der ganzen innern Geschichte der Menschheit." Berner Grundlinien der juristischen Imputationslehre. Berlin 1843. S. 286.

dieses Werthlegen auf sein monadisches Sein, auf den Kern seiner Persönlichkeit von der neuesten Zeit verspottet, als Egoismus und Eudämonismus verschrieen und dagegen ein gleichgültiges in der absoluten Substanz Untergehenwollen als die Krone des Hochsinns angepriesen worden. Doch ich will über diesen Punkt einen Andern und am liebsten einen berühmten Naturforscher sprechen lassen: „Ein flüchtiger Blick auf die Natur führt zu der Meinung, daß der Mensch als Individuum blos in sofern Werth und Bestand habe, als er ein Glied des Erdganzen ist. Ueberall ist nur die Gattung unsterblich; das organische Individuum ist bestimmt, sie durch Fortpflanzung zu erhalten und dann dem Tode verfallen. Und die Gattungen selbst sind wiederum nur Träger eines höheren Ganzen: die lebenden Körper erhalten sich nur dadurch, daß sie von andern sich nähren und die lebendig gewesene Materie zersetzen, um sie in einer andern ihnen eignen Form neu zu beleben. So erhält sich das organische Reich nur durch den Untergang der Individuen; es herrscht als allgewaltiger Chronos, immerfort zeugend und immerfort seine Kinder verschlingend. Hiernach erscheint uns denn das Leben als ein Fideicommiß, welches der Inhaber den sowohl zu seiner eignen als auch zu jeder andern Gattung gehörigen Erben hinterlassen muß, damit es auch von diesen weiter vererbt und in solcher Weise forterhalten werde bis ans Ende der Tage. Der jedesmalige Besitzer kann das ihm geliehene Gut zwar benutzen, existirt aber doch selbst eigentlich nur darum, damit dasselbe, da es als Gut einen Inhaber voraussetzt, fortbestehe. Die Individuen meinen zwar ihre eignen Zwecke zu haben, und um ihrer selbst willen vorhanden zu sein, aber im Grunde ist es mit ihnen nur auf die Erhaltung des Lebens abgesehen. Ein Vorbild des Menschen ist hiernach die Eintagsfliege, die nachdem sie einige Jahre im Schlamme vegetirt und zuletzt die Haut, welche bis dahin ihre Flügel einschloß, abgelegt hat, eines Abends an die Luft kommt, im Tanze auf und nieder schwebt, sich fortpflanzt, und nach wenigen Stunden todt dahin sinkt, um als Uferaas andern Thieren zur Nahrung zu dienen. Diese

Ansicht scheint großartig zu sein und eine heroische Selbstverläugnung vorauszusetzen, geht aber in der That nur aus einem beschränkten Gesichtskreise hervor, beruht auf einer Selbstentwürdigung und wird durch den Gang der Entwickelung in der Natur bis zum Menschen herauf widerlegt." — „Wo die gröbere oder feinere Sinnlichkeit die ganze Seele ausfüllt, wo der Verstand, mit Erlangung äußerer Vortheile beschäftigt, die Oberhand gewonnen hat, wo unter begünstigenden Verhältnissen das in Wohlbehagen sich badende Lebensgefühl keine Lücke bemerken läßt: da kann für den Augenblick die Gegenwart volle Befriedigung gewähren und das Verlangen nach einem vollkommneren Dasein als träumerisch erscheinen lassen." „Man schildert wohl das Verlangen nach Fortdauer als eine Aeußerung des Egoismus, der nach dem Genusse des leiblichen Lebens ungenügsam noch Weiteres fordert. Allerdings erwidern wir, geht es aus der Selbstliebe hervor — jedoch als der wahrhaft menschlichen, auf unser eigentliches Selbst, unser geistiges Wesen bezogenen." — „Da ist kein gemeiner Egoismus, der nur im sinnlichen Wohlbehagen schwelgen will, keine geile Selbstsucht, welche unersättlich Genuß auf Genuß fordert; es ist vielmehr das Verlangen der im Individuum waltenden Vernunft, zu einem ihr mehr entsprechenden, durch Sinnlichkeit minder beschränkten Zustande zu gelangen; es ist die Ahnung derselben, in der Persönlichkeit zu einem vollkommneren Zustande bestimmt zu sein." —

Man sieht, daß was Burdach *) hier in Bezug auf Unsterblichkeit sagt, nicht blos auf ein künftiges Personsein und Freisein, sondern zugleich und zunächst schon auf die gegenwärtige Freiheit des menschlichen Geistes sich gründet und bezieht. Wenn nun freilich da Einer sagt: ich fühle nichts von einem Verlangen nach einer höheren Freiheitswürde in mir, als die ich als lebendiges Wesen handgreiflich gewiß habe; auch stachelt mich keine Unzufriedenheit aus der Lebenskategorie heraus, da das Leben, diese

*) Blicke ins Leben. II. S. 275. 289.

ewige Production und Reproduction, gerade der Kitzel des Widerspruchs in mir selbst ist, der mich in der λεία κίνησις des zeitlichen Daseins sanft dahin schaukelt — was will ich mehr? — So muß der Ethiker ebenso wie der Metaphysiker einen Solchen gehen lassen, wie Aristoteles den Sophisten, welcher den Satz des Widerspruchs nicht anerkennt.

Wir sagten oben: der Stützpunkt, den die Identitätsphilosophie in sich selbst für einen weitern Fortschritt gewinnen könne und nothwendig nehmen müsse, sei die Freiheitsgewißheit des endlichen Subjects selbst, welche auch, negativ gewendet, als Schuldbewußtsein aufgefaßt werden kann, indem wir mit dieser Wendung an den Punkt erinnern wollten, wo Schelling zuerst Anstoß fand und umkehrte. Dieß ist indeß nicht der Weg, welchem wir hier weiter zu folgen gedenken, sondern wir bleiben vielmehr bei dem Begriff der positiven Freiheit stehen, und sagen: die Freiheit ist die Wahrheit des Seins, jedes andere Sein ist nur ein Schein des Fürsichseins, und was vom wahren Begriff des wahren Seins gilt, gilt auch von dem der Freiheit. Das Princip und Problem der Ethik ist hierin identisch mit dem der Metaphysik. Es fragt sich nur, wie von dem absolut Einen aus zu einer wahrhaft freien Selbstständigkeit der Menschensubjecte zu gelangen ist, ohne doch jene substantielle Einheit selbst in einen Atomismus zergeben, oder oscillirend im Wechsel bald diesen bald jene, jedes aber auf Kosten, d. i. durch Negation des andern, sich reproduciren zu lassen, und so, anstatt einer concreten Einheit beider, nur den Proceß des ewig in sich selbst unversöhnten Widersprechens, der ewigen N o t h sich zu kehren und zu w e n d e n, — anstatt der Freiheit also die absolute N o t h w e n d i g k e i t oder Negativität herauszubringen, welche in Wahrheit nur der Begriff des Lebens ist, bei welchem der rohe Pantheismus stehen bleibt.

Es wird aber auch jedweder, als Kind unserer Zeit, dabei stehen bleiben, der sich für seine Person befriedigt fühlt, und gar keinen Grund finden, die schwierige Arbeit des Forschens noch einmal anzufangen, wo ihn kein Zweifel an der Wahrheit des Errungenen und kein Interesse an einer höhern Einsicht stachelt.

Das ist eine gar nicht zu läugnende Möglichkeit und eine ebenso wenig zu verkennende Wirklichkeit; denn es gibt der religiös-sittlichen Standpunkte mehr als einen; es gibt deren im Allgemeinen wenigstens drei hauptsächliche: den der Lebensvirtuosität in der Schönheitsidee, den Rationalismus des Gesetzes, und den christlichen in der Liebe. Obgleich nun dieser dritte der höchste und allein absolut versöhnende ist, so enthalten doch auch die beiden andern für sich betrachtet keinen absoluten Widerspruch, d. i. keine Unmöglichkeit in sich, in ihnen zu verharren; vielmehr ist die Menschheit Jahrtausende hindurch damit befriedigt gewesen. Enthielten sie eine solche Unmöglichkeit in sich, so wäre der Fortschritt ein Werk der Nothwendigkeit, nicht der Freiheit, es wäre wirklich jene absolute Negativität, die wir nicht wollen, die Seele der Welt und der Geschichte, nicht die Freiheit des freien Anerkennens, die wir wollen, und unsere Rede, daß es der Gottheit um freie Verehrer, um die Gegenliebe der Menschen zu thun sei, hätte keinen Sinn, wenn diese nicht ihre Liebe als ebenso freie Gabe bieten könnten, wie Gott frei war, indem er die Menschen zu einem wahren Für-sie-selbst-sein um ihretwillen berief. Ist nun, dieß Fortschreiten auf seiten der Menschheit ein nichtnothwendiges, unter der Kategorie der eigentlichen, d. i. Naturnothwendigkeit, gar nicht zu erfassendes, so folgt auch umgekehrt, daß innerhalb der niedern Ideen und innerhalb dieser Ideenkreise für die mit all ihrem Wissen und Wollen in sie eingeschlossenen Subjecte das Mittel nicht liegt, über dieselben hinaus zu kommen; jede dieser Ideen kreist, wie jede Gattung, in sich selbst, reproducirt nur sich selbst immer von neuem, nicht aber etwas Höheres, als sie selbst ist, aus sich dem Niederen; es ist der progressus in infinitum, der sich zum Proceß, d. i. Kreislauf, dialektisch in sich selbst umbiegt und so sich als etwas für sich selbst erhält. Ebendasselbe gilt auch von den philosophischen Systemen und ihren Principien. Ein philosophisches Princip kann nicht mehr hergeben und entfalten, als in ihm liegt; nicht mittels des Princips einer historisch und an sich tiefer stehenden Philosophie kann man folgerecht und nothwendig über

diese hinaus in den Besitz eines höheren hinein versetzt werden, sondern man muß ein neues höheres Princip und darin einen neuen Entwicklungskeim ergriffen haben, um in dessen harmonischer Entfaltung eine andere Consequenz, Ordnung und relative Nothwenigkeit des Inhalts zu erblicken, als diejenige war, welche er hatte, bevor er dem höheren Gesichtspunkt oder Princip subsumirt wurde. Die niederen Systeme sind also wohl Stufen und negativ nothwendige Voraussetzungen der höheren, aber darum nicht die positiven Potenzen derselben.

Kehren wir nach dieser allgemeinen Betrachtung jetzt zu unserm Princip zurück, d. i. zu dem Begriff der Philosophie und ihrem Zweck, welcher das Wollen der Wahrheit und zwar als einer wissentlich frei oder mit Weisheit producirten Wahrheit war. In Folge dieses Princips wird nun Einer, der sich mit dem oben geschilderten Identitätsstandpunkt nicht befriedigt findet, entweder auf ethischem Wege sogleich an der Unpersönlichkeit und Unfreiheit seiner selbst Anstoß nehmen, und vor allen Dingen die Gewißheit seiner Freiheit fordern, der er sich als seiner selbst unmittelbar bewußt ist, oder worin er sein Selbst unmittelbar ergreift — oder er wird auf theoretisch-logisch-metaphysischem Wege die Gewißheit der Wahrheit, des wahren Seins des Gewußten, und das Wissen des wahren Seins fordern; wie er es aber auch ausdrücke, beides wird dieselbe Sache an sich sein, nur daß das ethische Interesse dabei überall grundwesentlich mitthätig sein muß, weil sonst, wie gesagt, der Fortschritt weder als theoretisches Problem noch als praktisches Postulat, überhaupt also gar nicht entsteht. Knüpfen wir an den historischen Verlauf der Systeme noch einmal an, so ist es bekannt, daß von dem Identitätsstandpunkt aus nicht das Wissen über das Denken, sondern das Denken über das Wissen gestellt wurde und dem Sprachgebrauch dieser Systeme zufolge insgemein noch immer gestellt wird, während wir hier umgekehrt dem Wissen die höhere Stelle des Zweckes vindiciren und das Denken nur als Vermittelung gelten lassen. Wenn nun zwar jüngst auch die Formel: „sich selbst wissende Wahrheit“ zur absoluten erhoben worden ist, so ist dieß doch in

keinem andern Sinn geschehen, als eben in dem des „sich selbst denkenden, sich selbst absolut durchsichtigen Denkens", wie man sich, um Einen für Viele anzuführen, aus Ruge's Vorschule der Aesthetik S. 14. fgg. leicht überzeugen kann. Diese Mißachtung des „Wissens" schreibt sich aus dem historischen Zusammenhange der früheren Systeme her und trifft allerdings denjenigen Begriff, den man in der kantischen Schule und früher von dem Wissen hatte, nicht aber den wahren Begriff. Kant und seine Nachfolger forderten immer noch, sobald sie vom Wissen sprachen, ein äußerlich empirisches Complement des Fürwahrhaltens aus subjectiv-nothwendigen oder doch zureichenden Gründen, und wollten nur von einer solchen Synthese die Bezeichnung des Wissens gelten lassen; kurz, nicht aus der Idee des Wissens und der Wahrheit deducirte man, was Wissen sei, sondern abstrahirte den Begriff psychologisch aus der Erfahrung, so daß man immer wieder zurück auf das „unmittelbare" Wissen kam, was ungeprüft die Vorstellungen für Dinge nimmt und zuletzt auf der von Hegel sogenannten sinnlichen Gewißheit beruht. Hiergegen hatte der Letztere freilich zunächst Recht, wenn er Gewißheit und Wahrheit so unterschied, daß Wahrheit nicht nur (wie oft) das der Idee entsprechende vollendete Sein, sondern auch die Identität des Denkens (der Vernunft) und des Seins an und für sich sei, Wahrheit also nur im absoluten Idealismus stattfinden kann, wo der Gedanke das Sein selbst ist und umgekehrt. Dagegen, sobald das Sein als das Sein eines Andern gesetzt und nur „daran" gedacht wird, da ist nur Gewißheit, nämlich eine unvermittelte, ein nur formales Wissen vorhanden. (Vergl. die Abhandl. über die Stellung des Gedankens zur Objectivität in der Encycl. und u. a. Religionsphilos. 2te Ausg. I. S. 190 fgg.) — Allerdings, wenn man sagt, „Wissen ist das Denken, welchem ein Sein entspricht, und das wahre Sein (die Wahrheit) nur das, was einem Wissen entspricht," so sagt man zwar mit Schleiermacher, welcher seinen Anfang von demselben Princip des Wissens macht*),

*) System der Sittenlehre S. 13. S. 216 not. Dialectik. S. 48. 45. not. u. a. O.

etwas Richtiges, im absoluten Denken keineswegs Aufzugebendes, sondern vielmehr zu Befestigendes, allein diese Sätze sind an und für sich noch nicht genug, sie beziehen sich oder gründen sich doch immer nur auf ein solches Wissen, dem der Gegenstand des Denkens zugleich mit dem Denken selbst gegeben ist und auf eine solche Wahrheit, zu welcher als dem Seienden, das Denken äusserlich herankommt. Es ist da wohl das eine und das andere Moment oder Extrem, nämlich das Wissen und die Wahrheit gesetzt, aber sie fallen noch unvermittelt auseinander, wie Subject und Object im menschlichen Geiste und in der Natur; es fehlt noch das vermittelnde Moment, durch welches die Genesis des zweiten aus dem ersten begreiflich würde. Der Begriff der Wahrheit hebt da wohl das Sein hervor, welches von dem Wissen vorausgesetzt wird, für welches es ist, und der Begriff des Wissens hebt das Denken hervor, für welches ein Sein ist; aber für diese, und für jenes ist das Andere schon da als ein Vorausgesetztes, mithin giebt es da kein Anfangen von dem einen und Fortgehen zu dem andern, sondern es ist in dieser Stellung nur der primitive Dualismus des Selbstbewußtseins wieder zu erkennen, und dieser muß, wie oben erinnert wurde, immer wieder auf die sensuelle Vermittelung, als Grundlage der objectiven Gewißheit, und so weiter auf den Grundsatz zurückführen, daß nur dasjenige wirklich sei, was nicht von mir, dem Subject, vermittelt und producirt, sondern von dem ich vielmehr passiv afficirt werde u. s. f. Diesem Grundsatz direct entgegengesetzt, kann meiner Ansicht nach jener Dualismus nur dadurch überwunden werden, daß das (subjective) Wissen als Grund der Wahrheit, als sie hervorbringend, gesetzt wird; somit ist das Wissen zuerst vielmehr ein Wissen des noch nicht Seins der Wahrheit, aber zugleich auch ein positiver Grund, und zwar ein selbstbewußter, d. i. ein Wollen, daß die Wahrheit erfüllt, und es somit selbst ein Wissen von wahrhaft Seiendem, ein positives, inhaltliches Wissen werde, nicht ein negatives bleibe (d. i. nur Wissen, daß noch nicht da ist, was werden kann). Ein Wissen und Wollen nun, was die beabsichtigte Wahrheit hervorzu-

bringen weiß, ist Weisheit. Durch die Verbindung mit dem Sein wird das Denken Wissen; durch die Verbindung mit dem Denken wird das Sein Wahrheit; aber so geschah diese Verbindung noch formal in einem Dritten, nämlich in unserm menschlichen Denken und Wissen, (und da es hier an der Copula a priori fehlt, so mußten Descartes und Malebranche von einem Erkennen der Wahrheit in Gott sprechen; welches Erkennen doch dessenungeachtet immerfort das unsrige blieb) —; an und für sich selbst, objectiv, verbunden, ist diese Verbindung ein sich selbst Verbinden, d. i. die sich selbst wissentlich producirende Wahrheit, also eine praktische, schöpferische, actuelle, dieß aber ist wiederum die Weisheit. In diesem Begriff erst erreicht die theoretische Philosophie ihren absoluten Endzweck: die Idee des absoluten Geistes als Geist der Wahrheit, und eben derselbe ist ethisch bezeichnet: der Geist der Heiligung oder der heilige Geist; denn als heiliger, wahrheitwollender Geist muß er gefaßt und bezeichnet werden, wenn die vielgehörte Formel des absoluten „Geistes" nicht eine bloße Formel und ein leeres Wort bleiben soll. Dadurch erhält das Denken und Wissenwollen erst seinen absoluten ethisch-religiösen Werth, und das Ziel der Philosophie bleibt die *σοφία*, der Beziehung auf die Praxis getreu, und wird nicht wieder zur selbstischen gnostischen Beschaulichkeit: *θεωρία*. Philosophie, nicht Philotheorie, war und wollte sie sein von Anfang.

Also theoretisch betrachtet und ausgesprochen im Namen der Logik oder Metaphysik oder Wissenschaftslehre, lautet der Grundsatz so: das absolute Princip ist das die Wahrheit um der Wahrheit willen producirende Wissen, der absolute Weisheitswille, worin wir leicht den Namen und die That der echten Philosophie selbst wieder erkennen; aus praktischem Gesichtspunkte oder im Namen der Ethik ausgedrückt, ist es die Liebe, vermöge welcher das Absolute, mit sich selbst als Selbstzweck ewig fertig, zur Setzung objectiver Zwecke um dieser selbst willen, fortgeht, so daß das Sein dieser (der Menschheit) für das wahrheitwollende absolute Princip auch eine Wahrheit wird; womit die Betrachtungsweise sich wieder von der ethischen zur theoretischen Seite zurückwendet.

Weiße geht sodann von diesen allgemeinen Prämissen (S. 13 fgg.) zu dem Freiheitsbegriff über, kritisirt die Ansicht von Braniß, und stellt, indem er die göttliche Freiheit von der menschlichen unterscheidet, von dieser eine Definition auf, über jene aber giebt er eine Erklärung ab, welche seine früheren Aeußerungen hierüber näher bestimmen soll. Dabei bemerkt derselbe mit Recht (S. 22), daß der eigentliche Sitz der ganzen Streitfrage die Ansicht sei, welche man von dem Inhalte der Metaphysik habe, ob derselbe nämlich ein existenziell und actuell Seiendes oder nur „die von allen ethischen ebenso wie sonstigen empirischen Elementen (wozu auch das Bewußtsein unsers eignen Daseins als Subject gehört) rein gehaltene Denknothwendigkeit sei, welche überhaupt keine Actualität, d. i. keine ein Thun, einen Actus einschließende Realität kennt, sondern nur ein Sein, welches sich, dieser Actualität gegenüber, als Potenz, als Möglichkeit verhält, ein schlechthin ruhendes, that- und bewegungsloses Sein." Man sieht, daß hiermit das gemeint ist, was nach Hegel der logischen Idee als solcher zukommt, und von Weiße mit dem Ausdruck des „negativ Absoluten" bezeichnet worden ist, die allgemeine Form und Möglichkeit einer Gestaltung für das reale oder positive Wesen, welches sich in sie hineinzubilden hat, also das Formmoment abstract für sich, welchem man keine Existenz und Wirklichkeit für sich allein beilegen, aber ebensowenig auch ein Sein im weitesten Sinne schlechthin absprechen kann. In der That wird man auch nach meiner Meinung in Bezug auf den Begriff der Freiheit, der göttlichen und der menschlichen, zu keiner Entscheidung, sondern unter neuen Wendungen immer nur auf die alten Standpunkte zurückkommen, so lange man über diesen Fundamentalartikel noch nicht völlig im Klaren ist; und deßhalb enthalte ich mich des näheren Eingehens in die Theorie der Freiheit selbst, welche Weiße im Wesentlichen auf Hegel'schem Grund und Boden aufstellen zu müssen glaubt.

Weiße berührt hierauf noch die mit jener Frage genau zusammenhängende oder vielmehr identische nach dem Werthe und der Bedeutung der bekannten aristotelischen Kategorieen: Dynamis,

Energie, Entelechie u. s. w. und schließt zuletzt mit der Erklärung: „Ich kann denen, welche in irgend einem Sinne eine Vereinigung beider Disciplinen, eine Aufnahme ethischer Kategorieen in die Metaphysik, oder eine Anknüpfung der Metaphysik an ethische Principien für sachgemäß oder nothwendig erachten, sehr bedeutende Zugeständnisse machen, solche, wodurch vielleicht einige das, worauf es ihnen wesentlich ankommt, schon erreicht finden werden. Ich kann zugeben, — zugeben, weil es meine eigene bestimmteste Ueberzeugung ist — daß das formale Grundprincip der Ethik, der Begriff des Willens, des freien intelligenten Geistes und Willens, wesentlich der Metaphysik angehört, und den nothwendigen Schlußstein des Gebäudes dieser Wissenschaft ausmacht, deren sonstige Inhaltsbestimmungen, die Kategorieen, ohne ihn der festen Stelle, in welcher sie ein für allemal ihren Sitz haben, entbehren und so zu sagen in der Luft schweben würden. Ich kann ferner zugeben, daß die Metaphysik den Geist, den Willen, nicht blos als formale Kategorie, als Begriff eines blos möglichen Geistes oder Willens, sondern daß sie schon einen daseienden, wirklichen Geist und Willen, nämlich den göttlichen, zu ihrem Gegenstande hat. Es ist nämlich jene allgemeine Kategorie des Willens, was der Idee und dem Entwickelungsgange dieser Wissenschaft zufolge, allerdings die Gestalt ist, in welcher sie zunächst vom Willen zu handeln hat, in der That schon der daseiende göttliche Wille selbst, jener Wille, in welchem, oder genauer, in dessen Bewußtsein die Kategorie als solche allein ihr Dasein und ihre Wahrheit hat." (S. 54.)

In der That, ich für mein Theil bin mit diesen Zugeständnissen recht wohl zufrieden, und meine, es verstehe sich nebenher von selbst, daß die Metaphysik, welche vom Sein, und die Ethik, welche vom freien Willen handelt, Wissenschaften und nicht das Sein und der freie Wille selbst sind — denn — wahrhaftig — darauf scheint mir, bei Licht besehen, der ganze Streit zuletzt hinauszulaufen, nämlich darauf, daß auch vom Wollen und Wirken, vom wirklichen Wollen und wirklichen Wirken ein Reflex oder Abbild im theoretischen Geiste, im Denken ist, welches

nicht dieses Wollen und Wirken selbst ist, so daß es also eine reine wissenschaftliche Theorie davon geben kann. Aber was, wird man fragen, kann diesen Trivialitäten ein so verwickeltes Ansehen geben, sie so entstellen, daß sie zu einem ernsthaften wissenschaftlichen Streit werden können? Die Sache ist allerdings keine Kleinigkeit, denn es handelt sich eben im Princip um die Identität des Seins und Denkens, mithin um den Standpunkt des bloßen Selbstbewußtseins, des „Denkens“ und des beide in sich fassenden „Wissens“ in der von mir in Anspruch genommenen prägnanteren Bedeutung. Ich erlaube mir darum zum Schluß noch einmal auf die Bedeutung der aristotelischen Kategorieen und auf jenen „eigentlichen Sitz“ der ganzen Streitfrage, d. i. auf die Ansicht zurückzuweisen, welche man von dem Sein der metaphysischen Kategorieen, welches gleichwohl kein wirkliches, actuelles Sein, keine Existenz ist, haben und festhalten zu müssen glaubt. Aristoteles unterschied bekanntlich ein *δυνάμει* oder *κατὰ δύναμιν ὂν* von dem wirklichen *ἐνεργείᾳ ὂν* und der Entelechie. Die Dynamis ist ein weder mit ideellen noch reellen Bestimmungen ausgestattetes Sein, welches gleichwohl dem actuellen Dasein derselben als prius der Zeit nach vorausgeht; so aber, abstract und formlos für sich gesetzt gar keinen Erklärungsgrund der aus ihr hervorgehenden Gestaltung in sich trägt; daher ist das Andere, die Energie und Morphe sogleich hinzuzunehmen, und als prius an sich oder dem Begriff nach, mit jener in concrete Einheit zu setzen. Wenn man nun den zeitlich wirklichen Weg vom relativ Formlosen aus in der Vorstellung nimmt, so entsteht hier stets die nothwendige Voraussetzung eines vor dem wirklichen Dasein schon seienden, also vorexistentiellen, nur potentiellen Seins und Gewesenseins dessen, was wirklich wird, des bloßen Seins als Begriff: *τὸ τί ἦν εἶναι.* Dieser Kategorie scheint man auf keine Weise entbehren zu können, namentlich da nicht, wo es darauf ankommt, bewußtlos lebendige Selbstzwecke in der Physik zu erklären; die völlige Extermination dieser Kategorie, z. B. im Herbart'schen System, scheint ein wirkliches Geschehen nur aus äußerlichen Ursachen, im Ganzen also einen reinen Mechanismus

übrig zu lassen. Wie man immer diese Schwierigkeit lösen zu müssen glaubt (worauf hier nicht näher eingegangen werden kann), so kann doch auf der andern Seite ebensowenig geläugnet werden, daß es die bequemste, aber auch grundloseste Weise wäre, alles hervortretende bestimmte Werden aus einer innerlichen prästabilirten Potentia abzuleiten, auf welche der Begriff des Seins in keiner Weise, sobald man ihn streng nimmt, wie Herbart, anwendbar ist. Man sieht hieraus — beiläufig gesagt — daß die Herbartische Strenge das Problem der ganzen Philosophie in diesem Punkte trifft, und wenn der Satz nur so gewendet und gesagt wird, daß kein anderes Sein, keine andere Realität denkbar sei, als entweder ein materielles oder ideelles Sein, d. h. entweder actuell wirkliches im physischen Sinne, oder ein actuelles Denken, so bin ich meines Theils mit jener Strenge so sehr einverstanden, daß ich mit Herbart jene Fiction eines potentiâ Sein in der oben bezeichneten Bedeutung für die Wunde halte, die bis jetzt jeder Heilung gespottet, aber auch die Philosophie noch nicht zu ihrem Heil hat kommen lassen.

Es ist indessen bei Aristoteles eine andere Seite nicht minder zu beachten. Aristoteles geht überall von dem Gegebenen aus, sei es, daß er die gewöhnliche empirische Vorstellung, oder daß er die Ansichten seiner Vorgänger historisch zuerst vornimmt, wobei auch die religiösen Mythen nicht verschmäht werden, die bei Platon gewöhnlich erst in der Mitte oder zuletzt zu Hülfe gerufen werden. Es ist demnach bei Aristoteles keinesweges ein von unten Aufsteigen, aus dem Niedern und Bestimmungslosen das höhere Construiren- und Deducirenwollen anzutreffen, sondern vielmehr ein kritisches Zurückgehen von oben nach unten. Er verschmäht es so sehr, die Gattungsbegriffe oder Kategoricen nach der Reihe aus dem formlosen Sein von unten auf entstehen zu lassen, daß sie ihm vielmehr fast unabhängig von einander dastehen, und er sich nur kritische Rückschlüsse von der gegebenen höhern Gattung auf die niederen erlaubt. Das Nichtconstruiren in jeder andern Weise und, was damit zusammenhängt, die theilweis noch nicht zur durchgängigen Subordination gebrachte

Coordination der Gattungen, welche ihren Ursprung aus der empirischen Auffassung verräth, wird ihm daher auch von Hegel als Mangel angerechnet und auf die Unbekanntschaft mit der wahren Methode der absoluten Negativität geschoben, die allein solches leisten könne. Gegen solche Leistungen aber, wie sie von Hegel und seiner Schule versucht worden sind, erhebt sich andrerseits mit Recht die Kritik, und weist nach, daß die höheren Potenzen oder Kategorieen ihren Inhalt nicht aus den niederen ziehen, sondern daß derselbe künstlich eingeschmuggelt werde aus der Erfahrung (Trendelenburg log. Unters. Absch. II.). Gesetzt aber, es gäbe wirklich eine solche Methode, die mit Nothwendigkeit und Evidenz das Höchste aus dem Niedrigsten entstehen ließe — wenn auch nur in Gedanken und Büchern, d. i. in metaphysischen Systemen; so hätte sich damit die Metaphysik des einzig möglichen Beweises eines wissenschaftlichen Theismus selbst beraubt, denn dieser besteht eben in dem negativen Beweis, d. i. in der Aufzeigung der Unmöglichkeit für das Denken sowohl, als auch consequenter Weise für das Sein, von dem abstract Niederen zum Höheren mit logischer Nothwendigkeit fortgetrieben zu werden. Wäre nun diese Entwickelungsform die des absolut Seienden selbst, so würde damit die Gottheit selbst einem Perfectibilitätsproceß unterworfen. Weiße, der dieß nicht will, unterscheidet daher die metaphysischen Formen an sich von der Wirklichkeit, die sie erhalten, wenn das positiv Seiende in sie eingeht, so daß die successive Entwickelung, in welcher die Wissenschaft sie darstellen muß, keineswegs als die Entwickelung des Absoluten selbst, und die Nothwendigkeit jener Methode keineswegs als die Nothwendigkeit Gottes selbst erscheint, vielmehr es ihm freisteht, jenen Kategorieen durch sich Realität zu geben und auch nicht, welche Freiheit, wie Weiße meint, wegfallen würde, sobald Form und Inhalt im Absoluten als identisch gesetzt würden. So sehr ich aber auch den Begriff der positiven Freiheit als gemeinschaftlichen Zielpunkt unserer Bestrebungen anerkenne, so glaube ich doch, daß er weder genau auf dieselbe Weise bestimmt, noch auch auf demselben Wege zu finden ist; denn da ich meinestheils jene logische

Unmöglichkeit klar vor mir sehe, so kann ich überhaupt die in Negationen fortschreitende Hegel'sche Methode, welcher Weiße noch im Wesentlichsten zugethan bleibt, nicht für die richtige, d. i. vollendete, das dialektische Moment nur für ein Moment, nicht aber für das Ganze halten, da es zwar wohl geschickt ist, analytisch-regressiv den mit und durch den gesetzten Umfang eines Begriffs geforderten Inhalt mit logischer Nothwendigkeit zu entwickeln, aber sich nicht umwenden läßt, so daß aus einer gesetzten niedern Gattung mit derselben Nothwendigkeit auf eine höhere zu kommen wäre. Und darum komme ich schließlich wieder auf meine vorige Rede zurück: um wissenschaftlich a priori, d. i. speculativ verfahren zu können und nicht immer wieder der Empirie zu verfallen, müsse man primitiv im Besitz des höchsten Princips sein, welches allen möglichen Inhalt der Philosophie fordert, dieses Princip aber könne kein anderes sein, als der Begriff der Philosophie selbst.

Ueber die Ahnung im Verhältniß des menschlichen Wesens zu sich selbst oder über das absolute Urtheil.

Von

Immanuel Paulus.

Wenn wir hier das Wort Ahnung gebrauchen, so verstehen wir darunter nicht jene verborgene Spürkraft der menschlichen Person, die über entlegene, mit den Sinnen nicht mehr zu erreichende Räume sich erstreckt, und dort sich ergebende Veränderungen und Zustände in einer mehr oder minder klaren Stimmung dem Subjecte zum Bewußtsein bringt. Auch nicht von derjenigen Art der Ahnung reden wir, die das Zukünftige bereits in der Gegenwart vorbildet und vordeutet. Denn wir wagen es nicht, von dem Verhältniß der menschlichen Person zu dem übrigen Weltleben zu reden, ehe wir auf die inneren Verhältnisse unsrer Person selbst die Aufmerksamkeit gerichtet und die analogen Zustände, die sich hier vorfinden, hinreichend beleuchtet haben. Indem wir uns auf diese Zustände beschränken, schweben uns Fälle vor, wie z. B. das Werfen nach einem Ziel, wo der Wurfkundige ohne angestellte Berechnung in einem plözlichen, alles zusammenfassenden Vorgefühl seinem Wurf diejenige Richtung und Stärke gibt, die ihm ein sicheres Erreichen seines Ziels verbürgt. Gleiche Erscheinungen bieten sich dar auf dem Gebiete der Erkenntniß, welche wir vorzugsweise unserer Betrachtung unterstellen wollen. Eine der Ahnung in weiterem Sinne analoge Erscheinung ist es, wenn man von einem großen Philosophen Deutschlands die Aeußerung sich erzählt, daß er nie auf seine sehr einflußreichen Entdeckungen

in der Philosophie und Mathematik sich besonnen habe, daß ihm dieselben vielmehr blos schlechtweg eingefallen seien, und zwar häufig während sehr heterogen scheinender Beschäftigungen. Diese Erscheinung steht übrigens nicht vereinzelt da, sondern dasselbe wiederholt sich in mehr oder minder auffallendem Grade tagtäglich in der allgemeinen Erfahrung. Es ist wohl keinem entgangen, der irgendwie auf ein selbstständiges Resultat der Erkenntniß gekommen ist, oder auch nur ein Fremdes lebendig reproducirt hat, daß das Allgemeine desselben oder die Idee in ihren Grundzügen, ohne das schulgerechte Resultat eines Prozesses der Erkenntniß zu sein, sich seinem Bewußtsein plözlich so zu sagen aufgedrungen hat. Es müssen dann allerdings weiterhin diese Grundanschauungen erst in's Einzelne ausgeführt werden; auch kann es sich treffen, daß man im Verlaufe der Ausführung ganz oder theilweise von den Grundanschauungen abzugehen sich genöthigt sieht; gleichwohl bleiben dieselben das Regulativ für die Einzelausführung; und wenn man von einer Grundanschauung abgehen mußte, so kommt der Gedankengang der Einzelausführung nur dann wieder in eine bestimmte Ordnung und in einen Fluß, wenn wieder eine neue Grundanschauung gewonnen ist. Diese aber entsteht, troß des oft schwerfälligen und langsamen Ganges der Besinnung, auch dann, wenn ihr ein allmähliges Lichtwerden vorangeht, dennoch immer wieder als etwas Neues auf eine simultane Weise, wodurch sie sich analog dem Wesen der Ahnung als die unmittelbare Offenbarung einer andern vielleicht höhern Sphäre in der diesseitigen Sphäre der Erkenntniß ankündigt. Hieran reihen sich jedoch noch allgemeinere unausgesetztere Erscheinungen an. Jeder Mensch hat bestimmte Grundurtheile, eine Grundanschauungsweise, die sich über das ganze Gebiet der Erkenntniß erstreckt, und ohne gerade einen bestimmten, in einzelnen Begriffen und Vorstellungen zu fassenden Inhalt zu haben, über den ganzen Inhalt der Erkenntniß ein richterliches Ansehen ausübt. Dieser Grundanschauungsweise ist auf dem Wege der ins Einzelne gehenden, nach dialektischen Gesetzen verlaufenden Erörterung auf keine Art beizukommen. Solche Er-

örterungen können zwar für ihr Eintreten oder ihre Veränderung als vorbereitend erscheinen; aber daß sie auf keine Weise Resultat dieser Erörterungen ist, gibt sie dadurch hinreichend kund, wenn sie heute derselben Erörterung widersteht, durch welche sie sich morgen vielleicht mit leichter Mühe bestimmen läßt. Wenn daher die dialektische Erörterung einen Einfluß auf dieses Grundurtheil ausübt, so ist dieser nicht ein nothwendiger, sondern blos zufälliger, und dem Grundurtheil bleibt die letzte Entscheidung immer wieder in seiner Gewalt, so daß es doch stets als ein plözliches und sich selbst begründendes erscheint. Daher die vielgehörte Klage, daß man auf dem Wege der Erörterung Niemanden überzeugen könne, auch wenn die begleitende Begründung noch so deutlich sei; jeder müsse vielmehr sich selbst überzeugen, oder, er überzeuge sich nur selbst. Daher die allgemeine Thatsache, daß man an gewissen Wahrheiten festhält, ehe man die ins Einzelne gehende dialektische Vermittlung durchgemacht hat, oder ohne daß man im Stande ist, dieselbe auf eine allseitig befriedigende Weise durchzuführen. Denn daß es auch in der Anschauung des geförderten Philosophen der Dunkelheiten immer noch gar viele gibt, wo die liebe Hoffnung für die verständig demonstrirende Rechenschaft einstehen muß, wird kein Wahrheitsliebender beanstanden. Auch diese Hoffnung haben wir Grund Ahnung zu nennen. Denn auch sie ist eine mit unmittelbarer Ueberzeugungskraft sich aufdringende Offenbarung einer Sphäre in einer andern, aus deren Natur sie nicht ganz erklärt und durch deren Gesetze sie nicht ganz begründet werden kann. Indem wir nun diese Erscheinungen einer nähern Untersuchung unterwerfen, ihrer Beschaffenheit, ihrem Ursprung und ihrer Bedeutung nachforschen, hoffen wir zugleich weiterhin einen Beitrag zur Erkenntniß des Wesens der menschlichen Persönlichkeit überhaupt, und Anregung zu weiteren auf psychologische Erfahrungen gegründeten Forschungen gegeben zu haben.

Die psychologischen Erscheinungen, die wir hier ihrer Beschaffenheit halber mit dem Ausdruck der Ahnung bezeichnet haben, können wir auch absolute Urtheile nennen. Als solche characterisiren sie sich insofern, als sie einmal nicht als Resultat ei-

ner dialektischen Vermittlung erscheinen, sodann aber nicht blos formal sind, sondern einen ganz bestimmten Inhalt haben, also gleich dem Absoluten in einer sich selbst genügenden, vollendeten, den wirklichen Inhalt des Seyns umfassenden Weise auftreten. Dem Urtheil stehen sie ihrer speciellen Form nach theils näher, theils ferner. Das letztere ist der Fall, wenn sie keine eigentlichen, wirklichen Aussagen über einen bestimmten Gegenstand enthalten, sondern nur eine allgemeine Norm oder Regel bilden, die den einzelnen Prozeß des Denkens einschließt oder leitet. Das erstere trifft ein, wenn sie über einen bestimmten Gegenstand oder Kreis der Erkenntniß eine positive, die wirkliche Anschauung des Gegenstandes in sich aufnehmende Aussage enthalten. Aber auch in dieser Form characterisiren sich diese Urtheile wieder sehr deutlich darin, daß sie nie in die Relativität des Seins hinabsteigen, sondern auch in beschränkteren Kreisen der Erkenntniß umfassende Anschauungen über das Wesen derselben geben, welche nun fortan das Princip für die weitere Entwicklung des Erkenntnißobjectes abgeben können.

Die Urtheile dieser Form unterscheiden sich nun zunächst von den gewöhnlichen relativen Urtheilen. Denn diese steigen entweder ganz in die Relativität des Seins herab, d. h. sie bilden ganz einzelne Aussagen über Gegenstände in ihrer Einzelnheit, so daß sie nur Glieder eines Erkenntnißganzen abgeben; oder wenn sie auch Resultate, d. h. umfassende Aussagen über die Beschaffenheit eines Gegenstandes enthalten, so erscheinen diese doch nur als Resultate einer demonstrativen Entwicklung.

Neben diesem Unterschiede aber haben die namhaft gemachten Urtheilsformen doch wieder Gemeinsames. Einmal die allgemeine Form, Urtheile zu sein; sodann aber müssen dieselben Gesetze, nach welchen die relativen Urtheile allmählig zu einem Erkenntnißganzen sich vollenden, auch den absoluten Urtheilen innewohnen, weil sie ja sonst nicht zum Princip eines Erkenntnißganzen gemacht werden könnten. Der Unterschied ist also nur der, daß durch das absolute Urtheil ein Erkenntnißganzes in Einem Akte beschlossen und vollendet wird, die Gesetze des Denkens also

nicht in einzelner Gestalt und Anwendung, sondern in einmaliger virtueller Gestalt auftreten; während bei'm relativen Urtheil ein Erkenntnißganzes sich in einer Zersplitterung in eine Menge von Urtheilen mit einzelner Anwendung der Denkgesetze darstellt. Daß es aber ursprünglich nicht das Wesen der Denkformen und Denkgesetze ist, in einer solchen Einzelnentwicklung aufzutreten, versteht sich wohl von selbst; indem ja in allen einzelnen Denkakten die Denkformen immer dieselben sind und die bestimmenden Denkgesetze an allen einzelnen Denkgegenständen sich wieder als dieselben erweisen. Die Formen und Gesetze des Denkens können aber nicht erst in den einzelnen Denkakten entstehen, weil in allen einzelnen Akten die Formen des Denkens gleich vollkommen vorhanden sind und der Prozeß des Denkens nur darin besteht, die aufgenommenen Gegenstände ganz und gar in den Formen und Gesetzen des Denkens erscheinen zu lassen. Wenn aber also die Formen und Gesetze des Denkens vor den einzelnen Denkakten ihrem Wesen nach vorhanden sind, so muß angenommen werden, daß diese Formen einer Form des Seins überhaupt entsprechen, oder Ausdruck einer solchen seien. Ist aber dieß anerkannt, so geht daraus weiter hervor, daß alle diese Formen in einer einheitlichen Gestalt vorhanden sein müssen, sowie die Gesetze, welche dieselben an sich tragen; und daß diese die Denkformen und Gesetze in sich schließende Gestalt eine eigenthümliche Darstellungsform des Seins überhaupt sei. Denn jede Form des Seins muß nothwendig in sich als Totalität des Seins gedacht werden. Wenn wir nun als bekannt voraussetzen und daher hier nur anmerken, daß diese Form des Seins, als deren Ausdruck wir die Denkthätigkeit erkannt haben, der Geist überhaupt ist, so sehen wir, daß es Wesen des Geistes ist, das ganze Gebiet des Seins in einer einheitlichen Form in sich darzustellen. Haben wir nun eben den in Untersuchung stehenden absoluten Urtheilen gleichfalls diesen einheitlichen und simultan sich vollendenden Character gegeben, so sehen wir jezt, daß in ihnen das Wesen und die Form des Geistes, nur auf eine ursprüngliche Weise, sich ausdrückt.

Gleichwohl würden wir uns aber sehr übereilen, wenn wir

nun ohne weiteres jene erste Reihe von Urtheilen mit dieser Urform des geistigen Seins wollten zusammenfallen lassen. Vielmehr ergeben sich hier sehr wichtige Unterschiede. Denn wenn im Geiste die einheitliche Gestalt der Denkformen, gegründet auf die Denkgesetze, über das ganze Gebiet des Seins entscheidet und es in sich darstellt, so fanden wir dagegen hier Urtheile, welche nur über eine bestimmte Sphäre der Erkenntniß entscheiden: ja wenn auch dieß nicht wäre, und wenn auch wirklich eine Parthie dieser Urtheile über das ganze Gebiet der Erkenntniß einen bestimmten entscheidenden Ausspruch thut, so nimmt doch auch das Urtheil dieser Art ein bestimmtes, bereits eine gewisse Anschauungsweise voraussetzendes, Schema für die Gegenstände, welche es unter sich befaßt, in sich auf; ein Schema, welches seiner bestimmten Färbung nach durchaus nicht aus der reinen Denkform entnommen und abgeleitet werden kann. Denn diese Denkform ist überall eine und dieselbe, in der das ganze Sein mit allen seinen Unterschieden auf gleiche Weise dargestellt erscheint. Dagegen dieses in der besagten Urtheilsform liegende Schema ist ein wechselndes, sezt ein bestimmtes die Wirklichkeit umfassendes Verhältniß des beurtheilenden Subjects zu dem zu beurtheilenden Gegenstande voraus und nimmt somit die Welt der Gegenstände, also das Reich der Realität bereits in sich auf, befaßt die Verwirklichung des Seins, wie sie in der äußern Welt sich vorfindet, schon in sich, und ist somit bereits eine Anwendung der ursprünglichen Form des Gedankens auf dieselbe. Die ursprüngliche Form des Gedankens selbst aber, im Gegensatze hievon, weiß von einer äußern Welt, von den einzelnen Formen der Verwirklichung des Seins, nichts, und ist in ihrer Urthätigkeit gar nicht auf diese bezogen.

Das absolute Urtheil ist also bereits angewandtes Urtheil, während nur in dem insichseienden Leben des Geistes das reine Urtheil als seine Urform sich findet.

Auf diese Weise stellt sich das absolute Urtheil wieder in Parallele mit dem relativen, indem dort wie hier die ursprüngliche Form des Urtheils bereits in Anwendung auf das wirkliche Ge-

biet der Realität erscheint; wobei freilich das einemal diese Gegenstände die ursprüngliche Urtheilsform in die ihnen eigenthümliche Einzelnheit herabgezogen und in eine Menge von einzelnen Urtheilsakten zersplittert haben, während dagegen das anderemal die ursprüngliche Energie des Urtheils die Natur der mit ihm in Verbindung getretenen Gegenstände bewältigt und dieselben in einem der ursprünglichen Gestalt des Urtheils entsprechenden simultanen Akte zusammengeschlossen hat. So stehen also die beiden Urtheilsformen, das absolute und das relative, der ursprünglichen Urtheilsform so zur Seite, daß beide eine Anwendung derselben auf die Realität sind. In dem einen aber wird die Natur der Realität durch die ursprüngliche Form des Urtheils gebrochen und beherrscht; in dem andern steigt diese ursprüngliche Urtheilsform in die Einzelnheit der Realität herab, um erst im allmähligen mühsamen Kampfe jene Einheit der ursprünglichen Form wiederherzustellen. Das Wesentliche aber, was beide Urtheilsformen der ursprünglichen Urtheilsform gegenüber auszeichnet, ist das, daß, während diese nur eine einzige Form des Seins darstellt, dagegen hier eine Vereinigung mehrerer Formen des Seins vorausgesetzt wird. Die beiden hier vereinigten Formen des Seins aber sind die Realität und die Idealität. In den reinen ursprünglichen Denkformen des Geistes offenbart sich das Sein in seinem Uebersichhinaussein, frei von der Natürlichkeit und Gebundenheit seiner Verwirklichung, in der allgemeinen freien Gestalt seines Wesens. In dem absoluten und relativen Urtheil aber offenbart sich dasselbe nicht nur in seiner Allgemeinheit, als ein über seine Natürlichkeit hinaus und in seinem allgemeinen, freien Wesen existirendes, sondern es offenbart sich so, indem es sich selbst verwirklicht, sich selbst in der einzelnen Energie seiner Natur setzt. Hiebei aber ist der sehr wichtige Unterschied zwischen dem absoluten und dem relativen Urtheil folgender: Das im erstern sich verwirklichende Sein setzt sich selbst in einer ursprünglichen That, die deßwegen auch in dem Akte des Urtheils sich unmittelbar identisch bleibt, und vollbringt somit in der einheitlichen Urform des Gedankens einen sich selbst vollkommen verwirklichenden und doch

über der Natürlichkeit dieser Verwirklichung sich haltenden Akt; daher das Normative und Unmittelbarbestimmende über das ganze Gebiet des Seins. Dagegen ist in der relativen Urtheilsform diese Spontaneität der Verwirklichung verloren. Vielmehr erscheint hier das Sein zwar als ein in die Realität übergegangenes, aber bereits zu einem bestimmten Etwas gewordenes, das also sich nicht mehr in seiner Macht hat, und das daher auch bei der Aufnahme in die Form des ideellen Seins einzeln und allmählig nach allen seinen Seiten in dieselbe aufgenommen werden muß, und, soweit es in dem ideellen Gebiet des Geistes erscheint, sich in die Kategorieen desselben kleidet, ohne aber je sich selbst durch eigene That in denselben zu offenbaren.

Wenn also die beiden hier verglichenen Urtheilsformen eine Verbindung der Realität und der Idealität anzeigen, so ist diese Verbindung bei dem absoluten Urtheil eine ursprüngliche, bei dem relativen eine secundäre, d. h. hier ist das Sein in seine Verwirklichung vereinzelt übergegangen, hat sich selbst in dieser vereinzelten Verwirklichung verloren und kommt nun als ein solches in Verbindung mit dem Leben des Geistes, während dagegen in jenem ersten das sich Verwirklichende in seiner ursprünglich sich bei sich erhaltenden Macht vorausgesetzt werden muß. In dieser Weise aber ist freilich der Ausdruck „Verbindung" selbst in einem verschiedenen Sinn aufzufassen. Wenn dort eine Berührung zweier gewordener Sphären vorausgesetzt wird, so ist dagegen hier eine ursprüngliche Vereinigung nothwendig als eine höhere Einheit zu bezeichnen. Denn sie muß geschehen sein, entweder ehe die eine oder die andere Sphäre wirklich geworden ist, oder sie muß von dem bereits Eingetretenen aus wieder auf einen ursprünglichen Einheitspunkt zurückgehen und das Vorhandene in jenem erheben.

Aus dem Bisherigen ergibt sich uns für die absolute Urtheilsform das Resultat: sie ist Produkt nicht einer secundären Vereinigung von Formen des Seins, sondern vielmehr einer ursprünglichen Einheit und somit einer ursprünglichen Form des Seins selbst und zwar derjenigen, in welcher dasselbe sich in seiner eigenen That verwirklicht und dennoch über die Einzelnheit

dieser Verwirklichung erhaben bleibt. Diese Form des Seins aber ist keine andere als die der Persönlichkeit; denn sie ist es, von der wir diese Funktion in dem menschlichen Wesen aussagen.

Substituiren wir nun diesen Ausdruck der Persönlichkeit jener dem absoluten Urtheil zu Grunde gelegten Form des Seins, so können wir nun dasselbe auch als unmittelbares Urtheil der Persönlichkeit bezeichnen. Wollen wir aber nun über den Ursprung, die Bedeutung und die Beschaffenheit desselben näheren Aufschluß erhalten, so müssen wir zunächst das Wesen der Persönlichkeit und zwar der menschlichen näher in's Auge fassen.

Wenn man behauptet: der Mensch ist eine Person und er hat einen Geist, eine Seele und einen Körper, so fragt es sich, wie man das Verhältniß dieser termini zu einander verstehe. Wenn man nun auch sich so ausdrückt, der Mensch bestehe aus Leib, Seele und Geist, so ist die Persönlichkeit entweder ein weiterer Bestandtheil des Menschen oder sie ist nur in und durch die angegebenen Elemente des menschlichen Wesens. Da man aber nun von der Persönlichkeit alle Eigenthümlichkeiten dieser einzelnen Elemente aussagt, aber nicht umgekehrt, so ist leicht zu schließen, daß der letztere der angeführten Fälle angenommen werden muß. Uebrigens, da faktisch das menschliche Wesen in den drei Elementen des Leibes, der Seele und des Geistes besteht, so kann man nicht annehmen, daß die menschliche Persönlichkeit vor der Wirklichwerdung dieser einzelnen Sphären gewesen sei und etwa in diesen sich geoffenbart habe. Denn wir haben oben bei Veranlassung gezeigt, daß eine derartige secundäre Verbindung der verschiedenen Sphären des Seins sich unfähig erweise, eine Vereinigung und eine vollkommene Darstellung des Seins zu Stande zu bringen. Es ist also auch nicht zu erwarten, daß, wenn die menschliche Persönlichkeit in ihrer ursprünglichen Form vorhanden gewesen wäre, sie diese verlassen und dieselbe in Formen gesucht hätte, in welchen sie sie niemals finden kann. Wir müssen daher annehmen, daß die menschliche Persönlichkeit erst das Resultat der Elemente des menschlichen Wesens ist. Aber ebensowenig haben wir die Persönlichkeit des Menschen als derarti-

ges Resultat seiner sogenannten Bestandtheile zu fassen, das nun durch das Zusammensein und durch ein gegenseitiges Zusammenfließen zu einem in sich seienden, wirklichen, eine eigene Hypostase bildenden Bestehen gekommen wäre. In diesem Falle hätte sie der so blos seinen Durchgangspunkt bildenden Elemente des menschlichen Wesens so wenig mehr nöthig, als sie derselben in ihrem ursprünglichen Bestehen bedurfte*). Die menschliche Persönlichkeit ist also nicht nur durch, sondern auch in den Elementen des menschlichen Wesens, Leib, Seele und Geist. Um aber zu zeigen, wie dieß verstanden werden müsse, vergegenwärtigen wir uns die hieher gehörigen Verhältnisse etwas genauer.

Daß Leib, Seele und Geist ein Abbild der vollkommenen Darstellung des Seins sei, zeigt die Erfahrung, sowie das Eingehen auf die Natur der Sache. Daß sie aber jedes für sich ein einseitiges Abbild seien, und somit nur in ihrem Zusammensein zu jener vollkommenen Darstellung sich erheben, ist eben so klar. Dieses Zusammensein aber kann natürlich nicht ein passives Zusammensammeln ihrer Eigenthümlichkeiten seyn, so daß wir dieselben zusammen numerirend wieder das ursprüngliche Integral erhielten. Denn eine Einseitigkeit zu einer andern gesammelt, gibt ein verwandtes Resultat oder vielmehr wegen der Unmöglichkeit numerischer Vereinigung formverschiedener Eigenschaften gar kein Resultat. Es muß also ein Zusammenwirken oder ein lebendiges Verhältniß angenommen werden, in welchem gegenseitig das eine die Natur des andern in sich aufnimmt und darstellt. Die Möglichkeit eines solchen Verhältnisses aber ist nicht zu beanstanden. Denn jede, wenn auch einseitige, Form des Seins ist dennoch Form des Seins. Das Sein aber kann sich nie ganz unähnlich werden, oder irgend eine Bestimmtheit, die seinem Begriff wesentlich ist, verlieren. Denn das wäre ein Verschwinden, das in das

*) Um Weitläufigkeit zu vermeiden, verweisen wir hier auf unsre Ansicht über die Lehre vom Prozeß in unsrer 1842 erschienenen Schrift: „die moderne Philosophie und die Persönlichkeit Gottes“ p. 241 — 261. coll. p. 160. 185.

Sein das abstrakte Nichts einführen, dasselbe also in seinem Kerne aufheben würde. Es muß also in jeder einzelnen Form die Möglichkeit der allseitigen Form des Seins überhaupt und jeder einzelnen Form liegen, und das Wirklichwerden dieser Möglichkeit muß die Integrirung der ursprünglichen vollkommenen Form des Seins zur Folge haben. Diese Wirklichmachung der in der einzelnen Form ruhenden Möglichkeit aber kann die bewegende Ursache oder Veranlassung nicht in ihr selbst haben. Denn wenn sie das Princip der Möglichkeit der übrigen Formen in sich wirkend hätte, so würde dieß ihr eigenes Princip aufheben und somit die ganze Form und überhaupt jede Form unmöglich machen. Es muß also diese Möglichkeit gegenüber ihrer Verwirklichung in sich selbst durch das Vorhandensein der jeweiligen Form zurückgehalten sein. So gestaltet sich nun diese Möglichkeit, welcher die Verwirklichung fehlt, zu einem Mangel in der einzelnen Form des Seins, von wo aus das Bedürfniß einer Verbindung und sofort die Verbindung mit einer entgegenstehenden Form des Seins angebahnt, zugleich aber die Function der betreffenden Form des Seins als Reaktion hervorgerufen wird, die aus der entgegenstehenden Form des Seins herstammende Lebensregung sogleich in die hiefür vorhandene Form des eigenen Seins umzuwandeln. Denn die Möglichkeit des ursprünglichen Seins in den einzelnen Formen desselben schließt nicht etwas Materiales in sich — dieß ist überall dasselbe — sondern etwas Formales. So sehen wir: jede Form des Seins wird zu einer Entelechie der in einer einzelnen Form entwickelten Totalität des Seins; aber diese Entelechie ist sie nur, so lange die aus der Verbindung mit andern Formen des Seins herstammende Veranlassung zu ihrer Entwicklung wirksam ist. Wenn aber nun die Realität des körperlichen Lebens in der Subjectivität des seelischen Lebens das Insichbleiben des sich verwirklichenden Seins erfaßt, dieses aber durch seine Aufnahme in das geistige Sein, von seiner Natürlichkeit befreit, zugleich das Uebersichseiende wird, so ist in dieser gegenseitigen Erweckung der Eigenthümlichkeiten der einen Form des Seins in der andern die Einseitigkeit der einzelnen Formen des Seins zu-

rückgeführt auf die ursprüngliche Form desselben, welche einerseits als Beherrscherin und Bestimmerin der einzelnen zu Grunde liegenden Formen, andrerseits aber bloß als bestehend in den wirklichen Darstellungen der verschiedenen Formen des Seins in einander sich offenbart. So ist also die Persönlichkeit des Menschen, hervorgegangen aus dem gegenseitigen Ineinanderwirken der Elemente seines Wesens, zugleich auch immer nur in diesem Zusammen- und Ineinanderwirken. Sie besteht in dem jeweiligen Vorhanden- und Thätigsein dieses Wirkens und ist somit an dasselbe gebunden. Allein solange diese Bedingung zutrifft, solange erweist sie sich nach ihrem ursprünglichen Begriff und ihrer ursprünglichen Bedeutung, nemlich das in-, durch- und beisichseiende Sein, die Selbstbestimmung des Seins zu sein, die von der Natürlichkeit des Seins entbunden in ihrer ewigen Freiheit beharrt.

Wenn wir aber nun auf die Stellung und die Verhältnisse der Persönlichkeit in dem Wesen des Menschen eingehen, so erfordert es der Begriff der Sache, daß dieselbe den ganzen Umfang des menschlichen Wesens durchdringe und bestimme. Denn ist die Persönlichkeit die ursprüngliche vollkommene Form des Seins, die in-, durch- und übersichselbstseiende, so muß sie nun ihre Elemente erfassen und sie in allen ihren Zuständen zu dieser in-, durch und übersichseienden absoluten Einheit hinführen. Denn im einzelnen Verhältniß dieser Elemente zu einander ist die Möglichkeit zu diesem absoluten Sein durch sich selbst nicht vorhanden. Da nemlich die Formen des Seins bereits als gewordene einander gegenübertreten, und stets nur die aus der andern Form her entstandenen Lebensregungen in ihre Formen umzusetzen bemüht sind, ohne ihre eigene Wirklichkeit in sich aufzunehmen, so können alle diese Formen nie Ersatz für die volle Wirklichkeit derselben geben, sondern da diese etwas absolutes, auf einmal durch sich selbst seiendes ist, im gegenseitigen Verhältniß aber sie in einer Menge von einzelnen Akten aufgefaßt werden soll, so entsteht in der gegenseitigen Darstellung der einzelnen Naturen in einander ein Processus in infinitum, der durch seine endlich sich verwirklichende Unendlichkeit nie das Absolute des wirklichen Auftretens erreichen

kann. So ist es z. B. der Fall bei dem oben besprochenen relativen Urtheil. In ihm tritt ein Object der Wirklichkeit in die Sphäre des Geistes ein. Dieser sucht es in die ihm eigenen Formen des Seins aufzunehmen und darin darzustellen. Aber da dieses Object als solches einzelnes nie zur allgemeinen Ruhe des geistigen Seins überhaupt erhoben werden kann, andererseits aber auch nicht in seiner eigenen in sich selbst zusammenfassenden Verwirklichung im Geist aufzutreten vermag, so ist es in eine unendliche Anzahl von einzelnen Urtheilen eingetreten, wodurch es zwar immer adäquater seinem eigenen Wesen und dem des Geistes aufgefaßt wird, sich in eine Menge von geistigen Formen auseinanderlegt, aber sich nie zu einem sich selbst vollkommen besitzenden Akte und zu einer solchen Gestalt erhebt. Hat aber diesem gegenüber in der Persönlichkeit, in welcher die Verwirklichung des Seins als solche in ihrer in sich und über sich seienden Gestalt aufgefaßt wird, das Sein in seiner ursprünglichen, sich in allem selbst setzenden Form sich erfaßt, so wird eben in der Ausübung dieser seiner Form das Unendliche der einzelnen Akte im Verhältniß der Naturen zu einander zu einer bestimmten in sich selbst ruhenden Gestalt gebracht werden. Statt daß also beim Urtheile der in die geistige Form aufzunehmende Gegenstand ein in sich selbst fremder und passiver bleibt, stets nur prädicirt wird, ohne sich selbst zu prädiciren; statt dessen wird jezt, nachdem das Sein durch die Persönlichkeit sich in seiner sich selbst setzenden Gestalt erkannt hat, der Gegenstand sich selbst in seiner eigenen Macht auffassen und verwirklichen, und daher auch, weil er in der Aussage selbstthätig ist und sich in seiner vollen Identität erhält, in einem einmaligen absoluten Akt zur vollkommenen Befriedigung seine Selbstdarstellung vollbringen.

Hiebei dürfen wir aber nicht vergessen, daß die menschliche Persönlichkeit nicht eine ursprüngliche, sondern nur Resultat der ihr zu Grunde liegenden Elemente ist. Und zwar ist es nur die gegenseitige Darstellung der Lebensformen in einander, in welcher die Persönlichkeit sich erhält. Nun ist zwar die Persönlichkeit die wieder zu ihrer Darstellung gekommene ursprüngliche und voll-

kommene Form des Seins, und als solche hebt sie die einzelnen Elemente des menschlichen Wesens ja über die Formen ihrer eigenen Existenz hinaus; sie ist derjenige Punkt, von welchem aus das Gewordene sich als das sich selbst erzeugende auffaßt und in Folge dessen nun auch durch sich selbst wird. Allein wie wir oben im Verhältniß der einzelnen Elemente zu einander sahen, daß die volle Wirklichkeit der in eine entgegengesetzte Form des Seins aufgenommenen Lebensregung nur in der ihr eigenthümlich angehörigen Form des Seins zu finden sei, so werden wir nun auch hier sagen müssen, daß die volle Verwirklichung oder die wirkliche Ausführung der Persönlichkeit dennoch wieder Sache der einzelnen ihr zu Grunde liegenden Elemente sei. Insofern in jedem Momente und auch in jeder einzelnen Lebensäußerung die drei verschiedenen das ursprüngliche Sein integrirenden Formen sich als solche gegenseitig aufschließen und von ihrer Einseitigkeit zu ihrem ursprünglichen Wesen erhöht werden, insofern wird auch die Persönlichkeit in jedem solchen Akte in allgemeiner Weise als das sich selbst sezende und sich in und über sich erhaltende Sein erscheinen und somit ihrer Form nach sich vollkommen offenbaren. Sieht man aber auf die reale in das Einzelne eingehende Selbstdarstellung, auf die sich selbst in ihrer vollen Macht besizende Verwirklichung der Persönlichkeit, so kann dieselbe dem Obengesagten zufolge nicht mit jener allgemeinen Form des sich selbst setzenden und erhaltenden Seins zusammenfallen. Es zeigt sich somit, daß neben der allgemeinen Funktion der Persönlichkeit in dem menschlichen Wesen die reale, in ihre volle Wirklichkeit eingehende Ausführung des Seins sich vorfinde, die von jener ursprünglichen und eigentlichen Funktion der Persönlichkeit abzutrennen und zunächst den einzelnen Bestandtheilen des menschlichen Wesens zuzuweisen ist. Freilich kann diese Ausführung, auf diesen Kreis allein bezogen, noch keine Verwirklichung des Seins genannt werden. Denn für sich selbst sind diese Elemente in verschiedener Beziehung nur das gewordene Sein, also blos eine Wirklichkeit, nicht eine Verwirklichung; im blos einseitigen Verhältniß aber zu einander findet zwar wieder ein Verwirklichen statt,

indem das Sein in irgend eine Darstellung von sich selbst eingeht; aber es ist keine Verwirklichung, in welcher das Sein sich selbst verwirklicht, keine Selbstverwirklichung. So gefaßt müssen wir also sagen, daß der allgemeinen Form der Persönlichkeit nur noch die Möglichkeit zur Selbstverwirklichung gebunden an ihre Elemente zu Grunde liegt; aber eben hierin ist dann auch ein Verhältniß zwischen diesen beiden Sphären ausgedrückt. Ist nemlich das einseitige Verhältniß der einzelnen Bestandtheile des Menschen zu einander die Möglichkeit der vollen Selbstverwirklichung, und die Persönlichkeit die allgemeine nur ihrer realen Wirklichkeit entbehrende Form dieser Selbstverwirklichung, so ist leicht einzusehen, daß von nun an jene Möglichkeit dieser allgemeinen Form untergeordnet und zum Material der alsdann auf diese Weise bis zur Realität hindurchdringenden allgemeinen Form gemacht wird.

In welchem Verhältnisse aber in diesem Prozesse die beiden Sphären zu einander stehen mögen, geht aus ihrem ursprünglichen Wesen leicht hervor. Da aus einem einmal Gewordenen ein Ursprüngliches nicht mehr werden, das Relative nicht in das Absolute umschlagen kann *), so wird in der Ausführung der Persönlichkeit die mögliche Verwirklichung ihren relativen Charakter beibehalten. Demgemäß kann auch der Einfluß der Persönlichkeit auf die einzelnen Funktionen, in welchen die Elemente des menschlichen Wesens in ihrem gegenseitigen Verhältnisse sich erweisen, nicht ein solcher sein, daß durch ihn diese Funktionen ihrer Relativität entbunden würden; denn in diesem Falle müßten die ihnen zu Grunde liegenden Elemente oder Formen des Seins in eine andere Form des Seins übergehen, was unmöglich ist. Dagegen aber wird, wenn die Persönlichkeit die ursprüngliche und vollkommene Selbstverwirklichung des Seins in allgemeiner Form ist, dieselbe auf die einzelnen ihr zu Grund liegenden relativen Funktionen einen normativen Einfluß ausüben. Und zwar muß dieser Einfluß die Beschaffenheit haben, daß er einerseits die Funk-

*) a. a. O. p. 90. 198. 254.

tionen als Funktionen eines sich selbst verwirklichenden Seins erscheinen läßt, andrerseits aber eine allgemeine Grundstimmung für den ganzen Verlauf der psychologischen Funktionen enthält, so daß diese hiedurch auf ein bestimmtes, die Selbstverwirklichung des Seins bezweckendes Ziel hingeleitet werden. Hierin ist nun das allgemeine Verhältniß zwischen der menschlichen Persönlichkeit und den ihr zu Grunde liegenden psychologischen Funktionen angegeben, in wie weit jene, als universale sich nach ihrem ganzen Umfang bestimmende Macht, diese in ihrem einzelnen Verlauf zu Darstellungen ihrer universalen Selbstbestimmung macht. Um die Universalität der Persönlichkeit zu erhalten, ist das Verhältniß der Persönlichkeit zu den zu Grunde liegenden psychologischen Funktionen ein fremderes; sie erscheint als die umfassende, in sich ruhende Norm ihrer Selbstbestimmung, durch welche das relative Treiben dieser Funktionen mehr wie durch einen äußerlich angelegten Zügel geleitet wird, obschon diese scheinbare Aeußerlichkeit eine tiefe Innerlichkeit in sich verbirgt. Wie aber die Persönlichkeit in ihrer Universalität mehr eine zurückhaltende Form annimmt, so muß sie als die wirkliche Einheit der verschiedenen Formen des Seins auch für die einzelnen Akte und Thätigkeitssphären, in welchen das Sein gerade seine Verwirklichung erhält, lebendig werden können, d. h. sie muß die einzelnen Akte dieser Thätigkeit ergreifen, und in ihnen ihre ursprüngliche Form erwecken können, wobei zwar immerhin die relativen Formen der jeweiligen Funktion beibehalten werden, in diesen aber eine höhere der Urform der Persönlichkeit entsprechende Potenz entwickelt wird, die das in seinen letzten Gründen sich selbst verborgene Wesen der relativen Funktionen aufschließt, sowie den endlosen Prozeß abstreift und zum Stillstand bringt, zugleich aber auch die einzelne Unendlichkeit derselben überspringt. Wenn in diesem Verhältniß ein innigeres Eingehen der Persönlichkeit in die einzelnen Akte der psychologischen Funktionen sich zeigt, so ist dasselbe dagegen nur möglich durch ein theilweises Aufgeben ihrer Universalität. Sie wird hier in dem Einzelnen lebendig und erhält daran einen positiveren oder klareren, die Wirklichkeit nicht nur als Norm, son-

dern in der Ausführung an sich tragenden Inhalt; aber da diese sich real ausführende Verwirklichung nur durch das lebendige Eingehen in die relative Einzelnheit der psychologischen Funktionen möglich ist, so schwebt eben damit die Universalität der Persönlichkeit in Gefahr. Es ist hier die Urform des Seins in ihrer lebendigen Anwendnng auf das Einzelne. Es ist somit das Verhältniß der Persönlichkeit zu den psychologischen Funktionen ein doppeltes, und wir können das eine das allgemeine normative, das andere aber das specielle, ostensible oder discursive nennen.

Wenden wir nun dieses doppelte Verhältniß auf die Sphäre der Erkenntniß an, so werden wir leicht errathen, daß in demselben der Ursprung und die Arten des unsrer Betrachtung vorliegenden absoluten Urtheils gegeben sind, sowie auch, warum wir dieses psychologische Phänomen mit dem Namen der Ahnung bezeichnet haben. Sehen wir zuerst auf das allgemeine Verhältniß der Persönlichkeit zur Funktion der Erkenntniß, so erhalten wir das absolute Urtheil in der Form, in welcher es nur als Norm den Prozeß der Erkenntniß umschließt und leitet. Tritt dagegen die Persönlichkeit in das specielle Verhältniß zu der Funktion der Erkenntniß, so entsteht das absolute Urtheil in der Form, in welcher es eine bestimmte Totalanschauung über eine gewisse Sphäre der Erkenntniß enthält. In beiden Fällen aber erscheint es in dem Character der Ahnung, insofern dasselbe in derjenigen Sphäre, in welcher es seine vollkommene sich selbst genügende Gestalt haben würde, seine Ausführung wegen der eigenthümlichen Verhältnisse derselben nicht findet, dagegen die Sphäre, die nun die Rolle der Ausführung seiner ursprünglichen Gestalt übernommen hat, dieser Aufgabe ihrer Natur nach nicht gewachsen ist, und sie nur das Innewohnen des ursprünglichen Lebens der Persönlichkeit, nicht aber durch einen ihr natürlichen Prozeß vollzieht. Es ist also wirklich dieses absolute Urtheil die Offenbarung einer höhern Form des Seins in einer niederern Sphäre, und eben hierin ist auch die Unvollkommenheit begründet, die es begleitet. Hält sich nämlich das absolute Urtheil innerhalb der universellen Form der Persönlichkeit, so fehlt ihm seine das Einzelne wirklich

in sich aufnehmende Ausführung; das Urtheil erscheint daher umfassend, aber undeutlich. Geht es aber in die Einzelnheit ein, so vermag es zwar die einzelnen Denkformen zur unmittelbaren Lebendigkeit der Persönlichkeit zu erweitern, wodurch es den unendlichen Prozeß derselben zum Stillstand bringt, und ihnen die Ruhe des in sich selbst vollendeten persönlichen Lebens verleiht, so daß das absolute Urtheil gekleidet in die Formen des einzelnen Denkprozesses vollkommene Deutlichkeit gewinnt; allein es geht ihm das Umfassende und Universelle verloren. Auch die Sicherheit, die noch der ersten Form des absoluten Urtheils eigenthümlich ist, ist in dieser zweiten Form nicht mehr vollständig vorhanden. Die Persönlichkeit ist vollkommene Identität mit sich selbst; allein da die menschliche Persönlichkeit behufs der wirklichen Aus- und Durchführung ihrer selbst in die einzelnen Sphären des relativen Seins herabzusteigen und in diesen ein Selbstleben zu erwecken hat, so ist sie nicht mehr vollkommen durch sich selbst und ihre Identität ist nicht mehr eine ganz in und durch sich selbst seiende, sondern sie schließt in sich relativ selbstständige Pole, durch welche die über die Natur des Seins erhabene Selbstmacht der Person alterirt wird und eine leidende, also relativ unfreie Qualität in sich aufgenommen hat. Daher kommt es denn auch, daß dem Urtheil dieser Form eine gewisse Befangenheit anklebt und die erste Form des absoluten Urtheils ein normatives Ansehen auch über dieses Urtheil behauptet. Indessen wenn dem Begriff der Persönlichkeit zufolge das absolute Urtheil in dieser in sich bleibenden Form auch eine vollkommene Sicherheit in sich schließt, so ist dieselbe doch noch nicht zu verwechseln mit der objectiven Wahrheit. Diese kommt auch dieser Form des Urtheils nicht zu, weßwegen dasselbe in seinen Aussprüchen dem Wechsel unterworfen ist. Der Grund hievon ist in dem oben entwickelten Wesen der menschlichen Persönlichkeit zu suchen. Die menschliche Persönlichkeit ist, wenn auch in sich universal und die ursprüngliche Form des Seins darstellend, doch eine einzelne, und sie hat daher ihre Bewährung nur in dem Zusammenhang mit dem universellen Gebiet des Seins. Insofern dieser Zusammenhang vermittelt ist durch die relativen

Elemente der menschlichen Persönlichkeit, jedes Eingehen in die Einzelnheit aber die absolute Freiheit der Persönlichkeit in Frage stellt, so ist eine Abweichung von der ursprünglichen Norm derselben in der Ausführung als Möglichkeit in Aussicht gestellt, die um so mehr eintreffen muß, jemehr in dem Verhalten der Persönlichkeit zu den Grundlagen die wahre Mitte zwischen ihrer in sich bleibenden Selbstherrschaft und zwischen der lebendigen Hingabe an das Leben der relativen Form verfehlt wird. Da aber diese Mitte ein in ihrer wahren Gestalt, wie sie die absolute durch und in sich selbst seiende Form der Verwirklichung mit sich bringt, vorhanden ist, sondern immer während einer Fluctuation zwischen zwei Polen behauptet werden muß, so ist die Möglichkeit einer Abirrung eine allgemeine. Eben daher tritt denn auch dem absoluten Urtheil der relative Denkprozeß unterstützend und rectificirend zur Seite. Denn während das absolute Urtheil immer ein subjectives ist, so ist dagegen der relative Denkprozeß ein objectiver, als Anwendung der allgemeinen Denkformen und Denkgesetze auf das reelle Sein. Wenn nun schon wegen der einzelnen Unendlichkeit des reellen Seins der relative Denkprozeß keine vollkommene in sich vollendete Darstellung des reellen Seins zu geben im Stande ist, so liegt ihm doch die Möglichkeit der Einzelnanwendung der objectiven Denkgesetze zu Grund, so daß er immer in seinem Fortschreiten sich selbst rechtfertigt.

In dem Verhältniß des absoluten Urtheils zum relativen ist aber auch die hohe Bedeutung begründet, die dasselbe in der Einheit der menschlichen Person hat. In ihm ist die Vollendung der menschlichen Erkenntniß möglich, in ihm offenbart sich der Erkenntnißgegenstand in seinem Eigenleben, in seiner Selbstdarstellung, in ihm wird sie vollendet und ohne sie wird jede auch noch so sorgfältige Thätigkeit des relativen Denkprozesses (wenn er für sich überhaupt möglich wäre) dennoch nur ein Bild ohne Rahmen, ein Aggregat von Erkenntnißtheilen ohne Einheit und Selbstleben bleiben.

Die Probleme der Philosophie vom formalen Gesichtspunkt aus betrachtet.

Eine Frage an die Philosophie der Zukunft,

von

Dr. Wirth.

Die Philosophie als Problem zu bezeichnen, wird als wunderlich erscheinen in einer Zeit, in welcher die Philosophie sicherlich schon den bedeutendsten Theil derjenigen Evolution durchlaufen hat, deren überhaupt der Germanismus fähig ist. Allein eben am Abschlusse einer Epoche, nachdem die relativen Systeme ihre besonderen Principien entfaltet haben, muß sie selbst wieder als solche zum Probleme werden, weil es sich nun um die Totalität des Wissens selbst handelt. Nicht soll dieß gesagt sein in dem Sinne, als wollten wir die Hoffnung erwecken und die Anmaßung uns zu Schulden kommen lassen, ein schlechthiniges Wissen als Form eines absoluten Systems zu setzen. Vielmehr finden wir die Nothwendigkeit, die Philosophie selbst als Problem zu betrachten, gerade in der Ausschließlichkeit, mit welcher die deduktive Methode, die eben von dem Postulat eines schlechthinigen Wissens ausgeht, der Philosophirenden sich bemächtigt hat. Eine Ausläuferin des kritischen Idealismus, welcher übrigens der Totalität des Wissens seiner Form nach nahe gestanden ist, ist sie im objektiven Idealismus als Dialektik erschienen, und diese ist nunmehr der einzige Schematismus, in welchem die Philosophie sich fixirt hat. Denn was in dieser seitdem weiter geleistet wor-

den ist, reduzirt sich auf die Verarbeitung des Inhaltes, theils indem man, unter Voraussetzung der Wahrheit des objectiven Idealismus im Ganzen, einzelne Gebiete von ihm aus genauer durchforscht, theils indem man seine Principien modificirt hat, ohne die Form selbst zu ändern. Selbst diejenigen, welche ein von dem des objektiven Idealismus verschiedenes Princip an die Spitze des Ganzen zu stellen versucht haben, thun dieß doch, indem sie derselben Methode sich bedienen. Eine solche Verfestigung der Form ist aber immer ein Zeichen eines absterbenden philosophischen Triebs, insoweit er von einer gewissen Seite her angeregt ist, und fordert daher dazu auf, die Philosophie nach ihrer Form, also das Wissen als solches oder in seiner Totalität betrachtet, zum Probleme zu machen, womit daher unter den obwaltenden Umständen gerade das schlechthinige Wissen in Frage gestellt wird.

Freilich wird uns hier sogleich eingewendet werden, daß das schlechthinige Wissen nur von dem Wesentlichen und Allgemeinen gelte, das in sich selbst Nothwendigkeit trage, und es ist auch klar, daß es ein solches Allgemeines gebe. Von dem Begriffe der Allgemeinheit ist aber bekanntlich der der Totalität verschieden, und die Setzung eines schlechthinigen Wissens kann offenbar nur auf die Totalität sich beziehen, sei diese auch nur die wesentliche Reihe der Erscheinungen. Ob aber diese als ein continuirlicher Kreis fortgeführt und zum Abschlusse gebracht werden könne, ist eine von dem Probleme einer apriorischen Allgemeinheit, die jede Philosophie anerkennen muß, völlig verschiedene Frage, deren Bejahung voraussetzt, daß wir wenigstens die sämtlichen Arten des Seins kennen, hiemit die uns unbekannten Reihen mit dem tellurischen Sein eine Stufenscala bilden; denn es ist klar, daß nur in dem letzteren Falle die wesentliche Totalität Objekt des Wissens sein könne, in dem ersteren dagegen kann dieß zwar die Allgemeinheit sein, sofern sie nicht aus den Arten abstrahirt, hiemit apriorisch ist, aber schon da würde die Reihe des Wissens unterbrochen, wo die Allgemeinheit eingetheilt werden sollte. Nachdem einmal dieser Punkt auch von den Freunden

des objektiven Idealismus anerkannt worden ist; so scheint man allgemein der Meinung zu sein, dennoch die Methode des Systems als die wahre beibehalten zu können, indem man von der stillschweigenden Voraussetzung ausgeht, daß die unbekannten Reihen mit dem tellurischen Sein nur ein Ganzes von Stufen, nicht von Arten, bilden. Dieß aber müssen wir als sehr zweifelhaft und unwahrscheinlich betrachten, sofern das tellurische Leben neben sich coordinirte Formen eines und desselben Allgemeinen hat, solche Formen aber Arten sind.

Ich habe nur an einem hervorspringenden Punkte die Bodenlosigkeit der ganzen Weise unseres gesammten bisherigen philosophischen Wissens zeigen wollen. Allein ich weiß wohl, daß, wenn unser Wissen vollständig reformirt werden soll, die Reform von einer Selbstverständigung des Wissens über seine Form an sich ausgehen müsse.

Rein seiner Form nach betrachtet aber, so ist die erste Frage, ob das Denken der Wahrheit fähig und was diese, hiemit selbst formell betrachtet, sei? Daß das Denken nicht etwas blos Subjektives, sondern ein Seiendes sei, dieß ist überhaupt seine Aufgabe und das Erste, was zu sehen ist. Hienach bestimmte sich die Wahrheit ganz einfach als Uebereinstimmung des Denkens mit dem Sein. Die Philosophie hat zunächst die bloße Möglichkeit hievon zu erkennen; diese Möglichkeit liegt aber in dem Verhältnisse des Materiellen zum Ideellen. Solange dieß Verhältniß nicht gründlich bestimmt wird, kann die Skepsis, welche jene Möglichkeit in Abrede stellt, noch gar nicht als widerlegt betrachtet werden. Im Allgemeinen aber werden wir sagen müssen, daß die Materie dem Wesen nach eines und dasselbe mit dem Denken, und beide blos ihrer Form nach verschieden seien, daß aber der Vorgang, durch welchen ein Denken des Seins entsteht, eben in der Erhebung jenes Einen Wesens beider aus der Differenz der Form, die eine solche zugleich des Denkens und der Sinne ist, in die Identität, das Denken des Seins bestehe. Dieß aber setzt voraus, daß das Denken sich mit seinem Gegentheile, dem Nichtdenken, vergleichen könne. Das Denken beur-

theilt das Verhältniß seiner selbst, des Denkenden, zu dem seienden Gedachten. Darum muß es die Norm der Wahrheit leztlich in sich selbst haben, und dieß um so mehr, als das Seiende für die Vernunft selbst in der Form des Gedachten vorhanden sein muß, dieselbe also, zu ihm sich verhaltend, sich zu sich selbst verhält. Hiemit läutert sich der Begriff der Wahrheit. Das Denken findet sie nicht mehr in der Uebereinstimmung mit einem Gegenüberseienden, sondern, weil es die Wahrheit in sich selbst herübergenommen hat, so bestimmt sich diese nunmehr als Uebereinstimmung des Denkens mit sich selbst. Dieß ist die zweite Definition der Wahrheit, die sich uns nunmehr ergeben hat. Nicht auf ein Fremdes, als seine Norm, ist in ihrer Sphäre das Denken verwiesen, sondern dieses ist nun ein selbstwesentliches geworden. Der reine Denkprozeß, der sich aus sich selbst abspinnt, ist ebendamit auch ein wahres System; unbekümmert um die Wirklichkeit darf ich von jenem erhabenen Standpunkte aus, von welchem die Wahrheit lediglich als Uebereinstimmung des Denkens mit sich erscheint, nur das Denken sich aus sich entwickeln lassen, und ich habe die ganze Wirklichkeit. Allein hiemit sind wir auf zwei ganz verschiedene, ja entgegengesezte Definitionen der Wahrheit gekommen. Wenn die Welt des Gedankens und die der Wahrnehmung übereinstimmen, dann wird die Wahrheit evident sein, mag nun die eine oder die andere Norm angewendet werden; wenn sie aber differiren, welche Norm soll dann gelten? Hier kommen wir offenbar auf einen Widerspruch, der auf ganz entgegengesezte Weise sich lösen läßt, entweder, indem das Denken oder das Sein für unwahr erklärt wird. Beide können Recht haben, aber ebendamit ergibt sich uns noch eine dritte Definition der Wahrheit: Wahrheit ist Uebereinstimmung des Seins mit dem Denken; nicht hat sich das Denken nach dem Sein, sondern das Sein hat sich nach dem Denken zu richten. Durch dieses Princip hat sich bekanntlich in neuerer Zeit die Stellung der Vernunft zur Wirklichkeit umgekehrt und der rationale Empirismus der früheren Philosophie in Idealismus verwandelt. Von solch' außerordentlicher, eingreifender Wich-

tigkeit ist die Stellung, welche das Denken sich zum Sein gibt. Gestehen wir aber, daß durch diese dritte Definition die schon früher bemerkte Verwirrung in der Alethiologie sich nur noch vermehrt hat! In der That ist es interessant zu sehen, wie naiv auch die gefeiertsten Philosophen in einem Cirkel entgegengesezter Standpunkte sich bewegen, von einem zu dem andern hin und her schwanken, ohne der fundamentalen Differenz der Gesichtspunkte auch nur sich bewußt zu sein, und es ist daher schon Vieles gewonnen, wenn wir nur über die Möglichkeit jener drei Stellungen der Vernunft und ihre Differenz uns klar geworden sind.

Aber wie nun ist diese Differenz aufzulösen und in das, worin die Uebereinstimmung der höchsten Gegensäze, des Idealen und Realen, liegen muß, in die Vernunft selbst Uebereinstimmung zu bringen? Die beiden äußersten Definitionen, die erste und dritte, sind Extreme, die ihren Indifferenzpunkt in der mittleren haben, und es liegt darum nahe, von ihr aus eine Lösung jener Urgegensäze des Philosophirens zu versuchen. Bewegt sich — könnte man sagen — die Vernunft nur in Uebereinstimmung mit sich selbst, so muß, weil auch im Seienden Vernunft ist, das Resultat des philosophischen Denkprozesses auch das wahrhaft Wirkliche sein und, wo dennoch das Wirkliche ihm widerspricht, ist dieß nicht das wahrhaft Wirkliche, sondern nur der Schein eines solchen, eine sich auflösende und in eine höhere Potenz des Seins sich erhebende Wirklichkeit. Wir sehen also hier in dem Indifferenzpunkte der Wahrheit, in der mit sich selbst zusammenstimmenden Vernunft, die Extreme verbunden, jene Vernunft stimmt zusammen mit dem Sein, wie die erste Definition will, aber dieses Sein ist nur das wahrhafte Sein, das unmittelbare Gegebene hat sich vielmehr, da es nur Schein sein kann, nach der Vernunft zu richten, wie die dritte Definition will; die Wahrheit selbst dagegen besteht einzig in der logischen Consequenz. Man wird dieß als die Idee von der Wahrheit anerkennen, welche der logische Idealismus aufstellen müßte, wenn er über seine Principien sich vollkommen klar geworden wäre; denn nimmt man seine vereinzelten Aussprüche hierüber selbst, so sind sie voll

Verwirrung, seinem Geiste nach aber dürfte das Obige gesagt werden. Und dieß ist auch die einzig einigermaaßen haltbare unter denjenigen Lösungen jener Urgegensäze der Vernunft, bei welchen eine Definition die beiden anderen absorbirt. Denn wird die erste als die einzige gesezt, wie dieß der Empirismus gethan hat, so kann natürlich die dritte nicht gelten, und umgekehrt, wird die dritte zum Kanon erhoben, wie dieß der subjektive Idealismus gethan hat, so muß die erste aufgegeben werden. Im objektiven Idealismus ist der Indifferenzpunkt des Empirismus und des subjektiven Idealismus und zwar, was man bisher gänzlich übersehen hat, in lezter Beziehung lediglich dadurch gegeben, daß er die mittlere Definition der Wahrheit zu seinem Princip gemacht und sie als Indifferenzpunkt der extremen durchgeführt hat. Allein dennoch genügt auch jene Lösung des Vernunftzwiespaltes nicht. Wie sich verschiedene Lösungen einer mathematischen Aufgabe bei demselben Resultate denken lassen, ebenso ist es bei dem logischen Kalkul. An jedem beliebigen Beispiele wird jeder selbst dieß Experiment machen können; denn es gibt verschiedene Beweise eines und desselben. Denken wir uns dieß im Großen, so ist es möglich, daß die Vernunft vermittelst verschiedener Reihen von Schlüssen doch zu einem und demselben zu erklärenden Sein gelange. Nun aber behauptet der logische Idealismus eine völlige Congruenz des Denkens und Seins, der logische Gang ist ihm keine subjektive Vermittlung des Wissens, sondern ein sachlicher. Wie läßt sich beides reimen? Hievon aber abgesehen, so kann man in der mittleren Definition nicht schlechtweg die Indifferenz der beiden extremen finden. Denn nicht schlechtweg wird man es gelten lassen, daß, wo das Denken und das Sein incongruent sind, der Fehler auf Seiten des Seins liege; ohne die Unterscheidung des Wie? und Wo? welche hiebei gänzlich unterlassen wird, könnte jener Grundsaz zu Construktionen führen, die nichts wären, als Fiktionen. Wenn daher keine derjenigen Combinationen, bei welchen unter die Potenz der einen Definition die beiden anderen gesezt werden, durchführbar ist, vielmehr jedes, auf einer solchen Combination beruhendes System einen blos relativen Werth ha-

ben muß und die hiedurch sich bildenden philosophischen Richtungen Gegensäze sind, welche sich wechselseitig fordern, weil sie sich wechselseitig ausschließen; so kann nur vermöge des Gesezes der Limitation, vermöge dessen wir genöthigt werden, verschiedene Gebiete abzusondern, geholfen werden. Von hier aus ausgehend, werden wir die wahre Uebereinstimmung der Wissenschaft mit sich, somit die wahre Ineinsbildung ihrer Faktoren, der Vernunft und des Seins, erkennen. Denn es wird sich ein Gebiet ausscheiden, wo die Wahrheit nach ihrer ersten Form normativ ist, und dieß ist überall da, wo schon ein Sein gegeben ist und zwar gegeben ist ohne einen freien Faktor, welcher das Sein umzusezen das objektive Recht hätte. Auch sehen wir überall in diesem Gebiete selbst die rein deduktive Wissenschaft auf das Seiende sich berufen, freilich nicht ohne daß ein Widerspruch durch das ganze Verfahren sich hindurchzieht, indem die Construktion ihre Wahrheit in sich selbst zu haben vermeint und dennoch für die Richtigkeit derselben den Beweis wieder außer sich selbst findet. Ist aber kein Sein gegeben, so tritt die normative Kraft der Wahrheit in ihrer zweiten Form ein; denn hier kann nur die Uebereinstimmung der Vernunft mit sich selbst, also die rein logische Consequenz gelten, hier kann man aber auch auf das Seiende sich gar nicht berufen wollen, weil ein solches gar nicht gegeben ist, jede Anschauung somit hier fehlt. Ein solches Gebiet aber muß es geben, weil das gegebene Sein nur ein Principiat sein kann, von dem aus also Probleme entstehen, welche die bloße Vernunft durch sich selbst zu lösen hat. In der Stellung der Probleme liegt also einer der Zusammenhänge jener beiden Gebiete der Wissenschaft. Endlich ist es aus dem Bisherigen schon einleuchtend, daß, wo ein gegebenes Sein, aber mit einem freien Faktor vorliegt, sofern dieser freie Faktor das Sein umbilden kann und doch selbst ein Seiendes ist, auch ein objektives Recht der Vernunft vorliegt, die dritte Definition der Wahrheit zur Norm zu erheben.

So haben wir nicht nur eine reine Anschauung von der Triplizität der Vernunftwissenschaft und der formalen Beschaffenheit ihrer verschiedenen Gebiete, sondern wir sind auch deß gewiß,

daß, wenn wir die Wissenschaft unter jenen drei Typen auffassen, wir der Wahrheit vollständig theilhaftig werden. Denn wenn in der Wahrheit die beiden Faktoren, Denken und Sein, enthalten sind, so ist nur eines von beiden möglich, entweder daß jene Faktoren schlechthin zusammenfallen oder daß sie blos zusammenstimmen; denn der dritte mögliche Fall, daß sie sich widersprechen, würde nur ein unwahres Denken abgeben. In dem ersten jener beiden Fälle nun ist das Denken als solches Sein, in dem zweiten ist entweder das Sein oder das Denken das Bestimmende, und wir haben somit in diesen Combinationen der Elemente der Wahrheit ihre ganze Fülle vor uns.

Sind uns nun durch die möglichen Combinationen der Elemente der Wahrheit die Formen und Gebiete alles Wissens vorgezeichnet; so fragt es sich, nach welchem Geseze das Denken die Elemente des Gedankens combiniren müsse? Diejenigen, welche diese Frage umgehen zu können glauben, weil das Denken überall nicht ein blos formales, sondern ein sachliches sei, gestehen doch eben damit zu, daß das Denken auch eine Form habe; diese aber kann selbst, wenn es sich nachher zeigen sollte, daß sie das Wesen des Seienden selbst sei, doch für sich betrachtet werden, und sie muß dieß, weil wir sonst kein Kriterium für die Unterscheidung des Wahren vom Falschen hätten, jede Sezung aber eine Verneinung in sich schließt und in dieser Verneinung eines Falschen nur nach einer Regel verfahren werden kann.

Erkennen wir nun ein solches Gesez des Denkens oder mehrere solche Geseze an, so muß die Bestimmung derselben von der eingreifendsten Wichtigkeit für die Philosophie sein, und doch herrscht gerade in dieser Beziehung unter den Philosophirenden der größte Widerstreit. Während nämlich die Einen an dem Geseze der Identität, des Widerspruchs und des ausgeschlossenen Dritten festhalten und behaupten, daß sie absolute Normen für alles Denken seien; verwerfen andere geradezu jene Denkgeseze und behaupten, es gebe nichts im Himmel und auf Erden, was nicht auch sein Gegentheil und mit sich im Widerspruche sei, und dieser sei, weit entfernt, blos in unserem Denken zu existiren, vielmehr die Be-

bingung alles Lebens und das in Wahrheit Wirkliche, er sei tiefer und wesenhafter, als die Identität, da nur, insofern etwas einen Widerspruch in sich habe, es sich bewege. Darum müsse die denkende Vernunft das Verschiedene zum Gegensaze zuspizen, da das Mannigfaltige nur auf die Spize des Widerspruchs getrieben, lebendig werde. In diesem Sinne ist dann auch wirklich die Dialektik von dieser Seite her ausgeführt worden, indem man das Verfahren beobachtet hat, das Verschiedene als entgegengesezt aufzuzeigen, um es wieder als identisch zu sezen. Und dieser Streit durchzieht nicht etwa blos die neuere Philosophie, sondern auch die alte; denn nachdem Heraklit die absolute Identität der Gegensäze behauptet hatte und die Sophistik aufgetreten war, welche, indem sie in Allem das Entgegengesezte nachwies, die absolute Unwahrheit alles Denkens als Resultat zog, machten Plato und Aristoteles zuerst jene formalen Denkgeseze geltend, suchten hiedurch die Wahrheit des Denkens zu retten und von ihnen aus sind alsdann die wichtigsten dieser Denkgeseze in der Philosophie traditionell geworden, obwohl, wie wir später sehen werden, Plato schon nach der ganzen Wahrheit strebte.

Es dürfte nun vor allen Dingen nicht schwer sein, zu zeigen, daß keine jener entgegengesezten Bestimmungen des Denkprozesses richtig ist. Ist A nur wieder = A, so haben wir nur die leere Identität, mit der nichts anzufangen und aus der nichts herauszubringen ist. Ferner ist A in keiner Weise ein non - A, woher denn alsdann der reale Widerspruch in den Dingen selbst? Man darf nur an die abnormen Erscheinungen der physischen und moralischen Krankheit erinnern, um sich zu überzeugen, daß die Dinge mit sich in Conflikt kommen, ein A auch irgendwie ein non - A werden könne; denn wäre dem A stets dasjenige fremd, was irgend non - A, sein Gegentheil ist, so bliebe es stets in Eintracht mit sich und frei vom inneren Kampfe. Endlich wäre A von den disjunktiven Gliedern einer Gattung schlechthin nur eines, so bliebe es, was es ist, ohne sich zu verändern. Umgekehrt aber wäre A schlechthin = non - A, so wäre Alles wahr; für jeden Begriff ließe sich in derselben Beziehung auch

sein Gegentheil sezen. Es wäre dann aber auch Alles falsch; denn falsch ist Alles, wenn Alles wahr ist. Denn ist Alles wahr, so ist auch sein Gegentheil, das Falsche, ebenso wahr, wie das Wahre, und es ist hiemit Alles falsch. Man könnte dann auch gar nichts behaupten; denn in derselben Beziehung, in welcher etwas von einem Anderen prädicirt würde, müßte es von ihm verneint werden. Es würde also alle Rede aufgehoben. Man könnte nur noch deuten; nichts Allgemeines, im Wechsel Bleibendes könnte ausgesagt werden; ja nicht einmal ein Dieses gäbe es, und nicht einmal ein Deuten wäre möglich, da das Ding, während man auf dasselbe deutete, schon wieder sein Gegentheil sein könnte. Dann wäre auch kein Unterschied mehr zwischen Widersinn und Vernunft; denn jenes schlechthinige Identificiren der Gegensäze macht jedes zu Allem und läßt keine Bestimmtheit mehr gelten. In der That liegt eine Aufforderung dazu, jene unbedingten Säze zu limitiren, schon in der Nothwendigkeit, den Widersinn, der auch ein logischer Widerspruch ist, von dem realen, denkbaren Widerspruche zu unterscheiden. Von anderen Gebieten zu schweigen, so gäbe es ebensowenig eine Idee des Guten, als des Wahren; denn jene ist nur das leztere in der Sphäre des Willens, und namentlich hebt der Saz, daß der Widerspruch das Wesen der Dinge sei, den Begriff des Zweckes auf, ohne dessen Realität es keine Sittlichkeit gibt, indem, wenn der Widerspruch das Wesen der Dinge ist, nichts zur Einheit seines Thuns mit seiner Bestimmung zu gelangen vermag. Diese Grundsäze aber widerlegen diejenigen selbst, welche sie aufstellen, indem sie sie aufstellen; denn jene Grundsäze haben doch den Sinn zu gelten, also etwas schlechthin Beharrliches zu sein.

Man hat daher die obersten Denkgeseze genauer, als bisher, zu bestimmen gesucht. Man hat unterschieden zwischen disparaten Bestimmungen, d. h. solchen, welche ganz heterogenen Sphären des Seins zugehören, also absolut verschieden sind und unter keiner höheren Einheit sich befassen lassen, und zwischen eigentlich gegensäzlichen Begriffen, welche unter einem höheren Allgemeinen zusammengeordnet sind. Diese lezteren hat man wieder unter-

schieden in solche, welche die unmittelbare, daher nur zweitheilige Unterscheidung eines und desselben Allgemeinen bilden und einander contradiktorisch entgegengesezt sind, und in solche, welche die Unterarten eines Allgemeinen ausmachen und einander conträr entgegengesezt sind. Disparate Begriffe wären daher z. B. roth, elastisch, sauer, contradiktorisch entgegengesezte, hell und dunkel*), konträr entgegengesezte grün, blau, roth u. s. w. Nun ist man allgemein darin einverstanden, daß disparate Bestimmungen einem und demselben Dinge zukommen können, ob aber contradiktorisch und konträr entgegengesezte, darüber ist man im Zweifel. Lotze z. B. behauptet die Unvereinbarkeit beider Arten des Gegensazes in einem und demselben Begriffe (Logik, Leipzig 1843, S. 137). Fischer, Prof. in Basel, dagegen nimmt die Vereinbarkeit der contradiktorisch entgegengesezten Begriffe an, läugnet sie aber von den conträr entgegengesezten (Lehrb. der Logik, Stuttgart 1838). In der ersteren Beziehung bemerkt er §. 70: Es gehört nur der Bornirtheit des Urtheils an, wenn z. B. die Menschen in gute oder nichtgute, in kluge und nichtkluge eingetheilt werden. Jede solche unbedingte Belobung oder Verdammung zeugt ebenso wohl von Mangel an Urtheil, als an Erfahrung. Der Verstand hat vielmehr überall, wo unbedingte Bejahung oder Verneinung nicht paßt, eine mittlere Vorstellung zu versuchen, in obigen Fällen, z. B. den Begriff theilweiser Güte oder Nichtgüte, theilweiser Klugheit und Unklugheit, z. B. brav, gutmüthig. Hiemit will er das Gesez des ausgeschlossenen Dritten verworfen wissen, dagegen will er die Synthese conträrer Gegensäze in einem Subjektbegriffe ebenso wenig zugeben, als Lotze. Würden, sagt er in dieser Beziehung §. 51, Arten derselben Gattung oder verwandte Verschiedenheiten in Einem Dinge vereinigt, so wäre es ein Verschiedenes in einer und derselben Beziehung, also sich selbst gleich und doch zugleich ein Anderes.

---

*) Einige nehmen den contradiktorischen Gegensaz non - a in einem andern Sinne; er soll nämlich alles Andere außer a bedeuten. Allein dieß ist kein Gegensaz, sondern die unbestimmte Verschiedenheit.

Ein Ding kann wohl die Merkmale des Rothen, Runden, Leichten und Hölzernen in sich vereinigen, hingegen kann es nicht zugleich roth und blau sein; denn als roth ist es, obwohl zugleich rund, nicht ein anderes, sondern eben roth und sich gleich, als rund und nicht leicht, und als hölzern bleibt es hölzern. Hingegen wenn es zugleich roth und blau wäre, würde es seiner Farbe nach ein Anderes sein. Allein einmal fällt hier sogleich der Widerspruch auf, daß Fischer die Vereinigung contradiktorischer Gegensäze zugibt und doch die Synthesis conträrer darum ausschließt, weil sonst ein Ding in derselben Beziehung sich gleich und ein Anderes wäre. Wenn ein Individuum zugleich gut und nichtgut ist, ist es denn dann nicht in derselben Beziehung, nämlich in Beziehung auf seine moralische Beschaffenheit sich ungleich? Aber auch, wenn nur disparate Bestimmungen vereinigt werden, so läßt sich dieß nicht leugnen. Fischer glaubt, nach einer jeden dieser disparaten Bestimmungen sei ein Ding nur sich gleich und nicht ein Anderes; dann aber wäre es selbst keine Einheit, kein Individuum, keine Subjektivität, denn als solche muß es die verschiedenen Bestimmungen in einer identischen Beziehung umfassen, also allerdings sich gleich und ungleich sein. Dieß sehen wir auch in Wirklichkeit. In ihr bleiben die verschiedenen Bestimmungen eines Dinges nicht so ruhig neben- und außereinander, sondern eins sucht, weil sie in der Individualität des Dings an sich geeinigt sind, an die Stelle des anderen zu treten und, da sie zuzugleich verschieden sind, es zu verdrängen oder in sich zu absorbiren. So glaubt Fischer, die Hölzernheit und Leichtigkeit eines Stoffs vertragen sich stets ruhig beisammen, weil jede dieser Beschaffenheiten eine andere Beziehung ausdrücke, jede nur sich gleich sei, keine sich zugleich auf die andere beziehe. Dennoch aber sehen wir in Wirklichkeit, daß die Leichtigkeit eines Stoffs seine Hölzernheit vernichten kann, wenn nehmlich jene als gasförmiger Zustand erscheint, wie umgekehrt das Uebergehen der Gase in den vegetabilischen Zustand, also ihr Werden zu Holz ihre spezifische Leichtigkeit, die sie zuvor hatten, aufhebt. Ueberhaupt zeigt die Auflösung eines Körpers, daß die verschiedenen

Materien, aus denen er besteht, obwohl sie eine Zeit lang in ruhigem, gebundenem Zustande sich befinden, auch in Conflikt gerathen und darin ihre Einheit aufgeben können. Wenn nun der Grund, warum die disparaten Bestimmungen von den contradiktorischen und conträren Gegensäzen unterschieden werden, unhaltbar ist; so ist umgekehrt das Gesez des ausgeschlossenen Dritten durch Fischers Bemerkung, daß jemand zugleich gut und nichtgut sein könne, überhaupt daß es Mittelzustände und Uebergänge gebe, noch nicht aufgehoben. Wir können dieß erst später zeigen, bemerken hier aber nur, daß aus dem gleichen Grunde auch die Vereinbarkeit conträrer Gegensäze angenommen werden müßte. Denn so gut es Mittelzustände zwischen gut und nichtgut gibt, gibt es auch Mischungen von blau und roth und dergleichen conträren Gegensäzen, z. B. violett u. s. w.

Eine andere Art der Lösung der in Rede stehenden Schwierigkeit ist ebenso oberflächlich, als vulgär. Man kann in verschiedenen Schriften unserer Zeit in einer wenig versteckten Art von Verzweiflung, indem die Schwierigkeit des Problems zwar geahnt, aber ihre Lösung nicht erkannt wird und das Gefühl hievon vorhanden ist, Säze finden, wie die, daß die Einheit auch Unterschied und der Unterschied auch Einheit sei, daß der Unterschied auch in Gegensaz übergehe, aber auch in ihm die Einheit beharre, u. dgl.

In welcher Weise aber dieß Statt finde, gerade dieß Schwierigste unterlassen sie anzugeben. Es ist daher jene Vermittlung nichts, als ein oberflächlicher Eklekticismus, welcher, wie jede eklektische Vorstellung, von den Widersprüchen der beiden entgegengesezten Lehren zugleich gedrückt wird.

Versuchen wir, die richtige Auffassung zu geben, so ist jedes philosophische Denken ein Dreifaches. Vorerst ist demselben die Mannigfaltigkeit der Erscheinung gegeben und die erste Aufgabe muß sein, die Einheit derselben zu finden. Diese Einheiten sind das wahrhaft Seiende in den Dingen, und das auf sie gerichtete Denken, welches wir darum das ontologische*) nennen könn-

*) Ontologisch also im engeren Sinne genommen, als dieß Wort im ge-

ten, bestimmt sich nach dem Geseze der Identität und des Widerspruchs. Allein vollendet das Denken diesen Gang und hat es die höchste Einheit gefunden, so muß es wieder von ihr aus zurückgehen auf das Mannigfaltige und dieses aus ihm ableiten, und das hiemit sich beschäftigende ätiologische Denken hat zu seiner Norm das Gesez des Grundes. Allein eben damit ist das Denken zu verschiedenen Begriffen gekommen; der Grund und seine Folge, die höchste Einheit und die gewordenen Einheiten, sind verschiedene Existenzen. Vermöge des ersten Denkgesezes aber muß das Denken nach Einheit der Erkenntniß streben. Es muß also jene beiden Begriffe auf einander beziehen und gelangt hiedurch zum totalen Vernunftverhältniß, worin sowohl die absolute Einheit, als das Endliche auf einander bezogen sind und dessen Erkenntniß sich nach dem dritten Denkgeseze dem des ausgeschlossenen Dritten, bestimmt.

Zu dem Mannigfaltigen, welches unmittelbar gegeben ist, sucht das Denken vorerst die zu Grunde liegenden Einheiten. Es muß sie suchen, und zwar theils vermöge seines eigenen Wesens, sofern das Denken gerade darin von der Anschauung sich unterscheidet, daß es das als identisch sezt, was diese nur als ein mannigfaltiges Neben- und Nacheinander vorfindet, theils vermöge des Wesens der Dinge, sofern das Mannigfaltige oder Viele nicht einmal ein Mannigfaltiges oder ein Vieles ohne eine zu Grunde liegende Einheit wäre; denn das Mannigfaltige ist von einander verschieden; alles von Anderem Verschiedene ist aber nothwendig eines mit sich, sodann ist das mit sich Einige, sofern es auf Anderes sich bezieht, nothwendig selbst in sich mannigfaltig bestimmt. Folglich muß es Einheiten geben, die dem Mannigfaltigen zu Grunde liegen. Hiedurch aber entsteht eine Reihe von Stammbegriffen des Denkens, welche sämtlich mit einander verwandt sind und aus einer und derselben, nothwendigen Funktion der Vernunft entspringen, unter sich aber wenig ver-

---

wöhnlichen philosophischen Sprachgebrauch verstanden wird, welchem zufolge es sich auf die reinen Begriffe überhaupt bezieht.

schieden sind und nur leichte Modifikationen einer und derselben Vernunftanschauung darstellen. Es sind dieß die Kategorieen des Wesens und der Erscheinung, des Dings und seiner Eigenschaften, der Substanz und ihrer Accidenzien, des Begriffs und seiner Bestimmungen. Diesen sämmtlichen Kategorieen liegt das Verhältniß der Einheit und des Mannigfaltigen zu Grunde, das Wesen, die Dinge, die Substanzen, die Begriffe sind die Einheiten, die Erscheinung, die Eigenschaften, die Accidenzien und die Bestimmungen bilden das Gebiet des Mannigfaltigen *).

Suchen wir nun zu bestimmen, wie die Einheit in der Differenz sein könne, wie also das erste Denkgesez in seiner wahren Form zu denken sei, so müssen wir

1) bemerken, daß an sich diejenigen Prädikate, welche einem Dinge zukommen, nichts sein können, als einander ergänzende, aber einander und damit auch das Wesen des Dings selbst nicht verneinende Bestimmungen. Ich spreche hier ausdrücklich von dem, was an sich ein Ding, nicht was es wirklich in irgend einem zeitlichen Zustande ist. Ich sage darum nicht, daß immer, d. h. in jedem wirklichen Zustande desselben die Prädikate oder

*) Daß die Kategorieen aus der an und für sich nothwendigen Denkthätigkeit abgeleitet werden müssen, war ein richtiger Blick Kant's, bei welchem er nur darin irrte, daß er eine selbst sekundäre Denkfunktion, nehmlich die Urtheilsform, nicht das Denken an sich als Quelle derselben betrachtete. Die reinen Kategorieen aus dem reinen Sein abzuleiten, ist ein völlig verunglückter Versuch. Ich werde in einer demnächst erscheinenden Schrift die Unhaltbarkeit dieses Versuchs darthun. Sie erhellt aber im Allgemeinen schon daraus, weil nur das Denken selbst die Quelle seiner Kategorieen sein kann. Noch unglücklicher ist der Gedanke, jene Kategorieen als metaphysische Bestimmungen abzuleiten. Die willkührlichen Hypostasirungen, durch welche Hegel dieß gethan, sind bekannt. Die Kategorieen sind allerdings nicht unreal, sie sind in allem Sein, aber bilden das Sein nicht. Denn sie sind nur die Formen eines Etwas, das Etwas aber ist das Schaffende seiner Formen, nicht umgekehrt. Uebrigens kann ich hier jene Kategorieen nicht näher bestimmen. Es würde dieß mich hier zu weit führen und ich muß mich daher auf Andeutungen des Einzelnen beschränken, um die Nothwendigkeit der Reform der Philosophie im großen Ganzen auszuführen.

Accidenzien eines Dings sich blos als einander wechselseitig zu derjenigen Totalität, welche das Ding selbst ist, ergänzende Bestimmungen ohne wechselseitige Verneinung verhalten; ich sage blos, daß, wenn wir die ursprüngliche Beschaffenheit jener Prädikate ins Auge fassen, sie sich als bloße Ergänzungen zu einander, nicht als Verneinungen verhalten. Denn woher stammen sie anders, als aus dem Wesen eines Dinges? Sie sind also Selbstpositionen, nicht Selbstverneinungen dieses Wesens, und, wenn dennoch ein Widerspruch unter ihnen und damit ihrer mit dem Wesen des Dings eintritt, so kann dieser nur sekundärer Art oder nur etwas sein, was zum zeitlichen Dasein der intelligiblen Einheit, nicht zu ihrem überzeitlichen Wesen gehört. Sind nun aber die verschiedenen Bestimmungen ursprünglich bloße Seinsformen der intelligiblen Einheit und darum bloße Ergänzungen untereinander, so heißt das s. v. a. das Ding an sich ist in ihnen ein anderes nur in verschiedener Beziehung, oder sie selbst sind die Seiten des Dings. Denn wären sie ursprünglich schon andere in derselben Beziehung, so wäre das ursprüngliche Wesen des Dings im Widerspruche mit sich, was aus dem schon angegebenen Grunde nicht sein kann. So beweisen wir auch gemeiniglich das, daß etwas Bestimmung eines Begriffs sei, nicht dadurch, daß wir den Widerspruch zwischen beiden, sondern ihre Identität aufzeigen, wornach ein Prädikat zwar die Sphäre jenes Begriffs nicht ganz zu erfüllen braucht (was nur bei Wechselbegriffen der Fall ist), wohl aber ganz in jene Sphäre fallen, also eine Selbstposition jenes Begriffs, eine nähere Bestimmung des Wesens eines Dings sein muß. Hierin hat der Dogmatismus ganz Recht; sein Gesez, daß kein Prädikat eine Verneinung des Wesens eines Dings oder eines andern Prädikats desselben sein dürfe, daß das Ding in ihnen ein Anderes nur in verschiedener Beziehung sein könne, ist ganz richtig, wenn es auf das ursprüngliche Wesen des Dings, sein reines Sein bezogen wird. Dieses ist nothwendig identisch mit sich und Uebereinstimmung ist daher die zu Grunde liegende Natur eines Dings. Sehen wir auf die Entstehung der endlichen, sinnlichen Substanzen, so wer-

den sie erst, wenn Eine Potenz die anderen Stoffe sich assimilirt und die fremdartigen Potenzen ausgestoßen hat. Den Widerstreit selbst zum ursprünglichen Wesen aller Dinge erheben und damit nur die Vernichtung als das nothwendige Ende derselben sezen, weil eine ursprünglich widerspruchsvolle Existenz ihrem eigenen Gerichte anheimfallen muß, heißt im Grunde, alle Möglichkeit verschiedener Bestimmungen des Wesens der Dinge aufheben. Denn, wie gesagt, wie sind diese gekommen in das Ding, wenn nicht aus seinem Wesen? Wofern dieses ein individuelles Wesen, nicht ein bloßes Aggregat ist, kann nichts in dasselbe sich continuiren, was nicht ihm homogen ist. Ja die wahre Individualität produzirt aus sich ihre bestimmten Seinsformen, die ebendeßwegen ihr Sein, d. h. ihre Bejahungen sind.

2) Allein allerdings können die verschiedenen Bestimmtheiten eines Wesens Verneinungen des lezteren und unter einander werden, und, sofern diese Verneinungen Verneinungen dessen sind, was an sich ihr Wesen und ihre wahre Affirmation ist, insofern wird jede in ihrer Bejahung sich verneinen und damit das Ding sich selbst ungleich werden, in derselben Beziehung bejaht und negirt sein. Es kann dieß nicht blos, sondern es ist dieß das nothwendige Schicksal alles Endlichen. Ist freilich das Prädikat nichts als unsere subjektive Reflexion oder die bloße Beziehung einer Henade auf eine andere, dann ist es etwas Selbstloses ohne das Vermögen der Antithese. Ist es aber eine reelle Bestimmtheit derselben, so bildet es selbst eine Henade und ist mit dem Streben begeistet, ihr Sein für sich zu realisiren, und hiedurch entsteht aller Widerstreit in den Dingen. Er hat darin seinen Grund, daß jedes Ding ein Kreis von Kreisen, eine Henade von mehreren Henaden ist, von denen jede wieder eine relative Spontaneität hat und diese gegen das Ganze, wie gegen die coordinirten Henaden zu kehren vermag, ja daß in jenem relativen Fürsichbestehen der Zug und der Reiz zur Opposition liegt. Diese Tendenz, für sich zu sein, kommt daher den relativen Einheiten nicht etwa blos in Folge einer Verkehrung der Natur zu, sondern das intelligible Wesen derselben hat, indem es sich differenzirt hat,

damit selbst den Trieb und den Zug zu dem Außereinander- und Fürsichsein ihren Potenzen verliehen und es geschieht in Folge ihrer Begeistung mit dem Selbstsein, wenn diese in ihren Kreisen sich zu fixiren suchen. So sehen wir mit dem Beginn des Lebenspulses einer Henade sofort eine Oscillation zwischen entgegengesetzten Polen sich bilden und diese als das bewegliche Lebensbild nimmer rasten, sondern fort und fort sich bewegen. Dieß eben verkannt zu haben, macht die Unlebendigkeit des früheren Dogmatismus aus, welcher nur die Idee der Bejahung, die er zu dem Ideal eines allerrealsten Wesens sublimirte, als das Wahre erkannte, aber nicht begriff, daß gerade durch den positiven Begriff der Prädikate eines Begriffs auch deren selbsteigenes Sein gegeben sei, daß die Bejahung derselben durch das sie constituirende Wesen, wenn sie eine wahre sein soll, auch eine Selbstbejahung derselben und somit die Macht eines eigenen, relativcentralen Lebens sein müsse. Hienach läßt sich der Conflikt aus den Dingen nicht entfernen; wir müssen seine Möglichkeit und Wirklichkeit zugestehen. Allein hiebei ist eine wesentliche Restriktion nicht zu übersehen. Jene Gegensäze müssen, wenn und solange sie Bestimmungen eines Dings sein sollen, nothwendig die Einheit dieses Dings zu der sie wesentlich bestimmenden oder, wie wir auch concreter sprechen könnten, sie beherrschenden Potenz haben. Dieß versteht sich so durchaus von selbst, daß es keines Beweises bedarf. Denn daß die, relativ für sich seienden Einheiten oder Accidenzien Bestimmungen einer allgemeinen Henade sind, heißt doch s. v. a., diese Henade ist selbst die, sie bestimmende Einheit, sie stehen unter ihrer Herrschaft, sind nicht wesentlich für sich, sondern ihr wesentlicher Lebensimpuls kommt ihnen fortwährend von der Centralhenade. So einfach dieser Saz ist, so folgenreich ist er. Denn er enthält den wahren Maaßstab für die Synthesis der Begriffe. Ihm zufolge müssen von der Sphäre eines Begriffs alle diejenigen Bestimmungen ausgeschlossen sein, in welchen gerade dasjenige, wenn sie jenem Begriffe entgegengesezt sind, das Herrschende oder das Bestimmende ist, und

umgekehrt können nur solche Bestimmungen mit dem Begriffe eines Dings vereinigt werden, die dasselbe zu ihrer sie bestimmenden oder beherrschenden Einheit haben, was das Wesen jenes Dings ist. Hienach kann man also nicht schlechtweg sagen, daß die Gegensäze synthesirbar seien. Wohl muß allen Gegensäzen im Himmel und auf Erden eine Einheit zu Grunde liegen; aber diese ist darum noch nicht der Subjektbegriff. Im Gegentheil, wenn die Einheit ihnen nur zu Grunde liegt, ist ihre Nichteinheit das in ihnen Herrschende, d. h. sie gehören verschiedenen Subjektbegriffen an, welche die in ihnen dominirenden Einheiten sind.

Wir können auch ganz einfach die Formel, in der wir das erste Denkgesez ausdrücken, so beweisen: Allen Begriffen und Dingen muß eine Einheit immanent sein, aber diese Einheit darf nicht die ausschließende sein; sonst wäre sie das leere A = A, das in dem Falle leer heißt, wenn es nicht so viel sagen will, als A = a, b, c .... Kann sie aber nicht die ausschließende sein, so muß sie die herrschende oder bestimmende sein *).

Welche wichtige Formel wir für alle Begriffsbildung**) an diesem Geseze haben, will ich nur an einigen Beispielen zeigen. In dem Subjektbegriffe, Mensch, haben wir den contradiktorischen Gegensaz, Unsinnliches (Geist) und Sinnliches (Leib) vereinigt,

*) Man wird nicht einwenden, daß diese Formel nichts Neues enthalte, daß sie dasselbe ausdrücke, was der Sinn auch der jezigen Philosophie sei. Daß sie den wahren Sinn derselben ausspreche, glauben wir selbst. Allein der wahre Sinn ihrer Aussprüche wird nicht immer von derjenigen Philosophie, welche sie aufstellt, verstanden. Im Gegentheil ist es ein über sie hinausgehendes Geschäft, sie zum Verständniß dessen zu bringen, was sie eigentlich wollte und wollen konnte. Im Uebrigen lauten die Aussprüche der herrschenden Philosophie deutlich genug so, daß man sieht, daß sie ein schlechthiniges Synthesiren der Gegensäze unbestimmt wie als Funktion der Philosophie betrachtet.

**) Damit ist nicht ausgeschlossen, daß das erste Denkgesez auch die Urtheils- und Schlußform bestimme, sofern auch diese in lezter Beziehung wieder den Zweck haben, Begriffe hervorzubringen.

und, daß beide Potenzen als reeller Gegensaz im Menschen vorhanden seien, zeigt der Conflikt, in welchen beide mit einander oft genug kommen. Allein in beiden ist doch das Eine und Selbige bei aller Gegensäzlichkeit derselben herrschend, nehmlich eben dasjenige, was das Wesen des Menschen constituirt, das Unendliche. Dieses zeigt sich nicht allein im geistigen Leben des Menschen, seinem universellen Denken, Fühlen und Wollen, sondern selbst in seinem leiblichen Leben; schon die ganz sinnliche Empfindung ist eine ganz andere, als die thierische, ist fähig, Organ eines Unendlichen zu sein, alle Empfindungen sollen und können ja von der Vernunft regiert werden, aus seinem Auge strahlt der Geist, ein Unendliches, hervor und das Ohr vernimmt ein Unendliches in der Musik, ja in jedem seelenvollen Tone, und die ganze Haltung des menschlichen Körpers zeigt, wie er dazu organisirt ist, als seine herrschende Einheit ein Unendliches zu haben; denn das ist der Grund, warum das Organ der Vernunft in ihm die oberste Stelle einnimmt. Umgekehrt sind dieselben Gegensäze im Thiere vereinigt, aber in einer ganz andern Weise, als im Menschen. Weil das Thier seinem Wesen nach eine endliche, reflexive Einheit ist, so ist nicht allein seine Seele unfähig, zum Denken sich zu erheben, nicht allein ist es eine ganz spezifische Kunstfertigkeit, für welche seine Seele organisirt ist, sondern gleichsam an der Stirne trägt es jenen endlichen Zweck, sein ganzer Habitus weis't durch und durch darauf hin, und gerade das ist einer der wichtigsten Gesichtspunkte, den die neuere Zoologie gefaßt hat, die einzelnen Thierorganisationen von dem besonderen Zwecke ihrer Species aus zu construiren. Endlich wenn die Sinnlichkeit des Menschen und Thieres, ja selbst der Pflanze, in der beständigen Reproduktion begriffen, fließend und ideell ist, weil die unsinnliche Einheit derselben selbst ein innerliches, perennirendes und reflexives*) Leben führt, so darf kaum bemerkt werden, wie ganz

*) Selbst von der Pflanze gilt dieß, sofern ihr Inneres der Archetyp ihrer Sinnlichkeit ist, diese ideell vor allem Werden in sich enthält und darum die Sinnlichkeit beständig umformt.

anders die Leiblichkeit des Minerals beschaffen sei, welche, weil die ideale Einheit des Minerals ohne alle Reflexion ist, ein ganz erstarrtes, nur durch eine fremde Potenz erregbares, aber bald wieder in die Neutralität versinkendes Sein darstellt. Wir haben absichtlich den contradiktorischen Gegensaz des Idealen und Realen, Unsinnlichen und Sinnlichen gewählt; denn dieser Gegensaz, sofern er auf den des Sichselbstgleichen und des Mannigfaltigen sich reduzirt, ist der durchgreifendste und dem Begriffe selbst immanente.

An der entwickelten Formel haben wir also ein sicheres Maaß für die Synthese der Gegensäze. Freilich verlangt das Identitätsgesez, so gefaßt, daß man, durch die Gegensäze nicht abgeschreckt, durch sie hindurch zu dem Wesen dringe und, bei ihm angelangt, sehe, ob dieses Wesen als die Einheit sie zu umschlingen vermöge, und, wenn dieß vermittelst einer Art intellektueller Anschauung das Eine Wesen erkenne, wie es jene Gegensäze aus sich zum relativen Fürsichsein hervortreten lasse und doch sie in ihrer dominirenden Einheit als ein freies Spiel ihrer mit sich erhalte. Und eine solche Aufgabe wird Mancher für zu complizirt halten, um überall sie in der Begriffsbildung lösen zu können, man wird sich hingegen lieber die alten Formeln gefallen lassen, daß man nur Uebereinstimmendes synthesiren dürfe, oder je nach Neigung die entgegengesezte, daß die Gegensäze schlechtweg vereinbar seien. Allein so einfach diese Formeln sind, so unbrauchbar sind sie in Wirklichkeit. Jene ließe nur wenige, diese alle möglichen Begriffe zu, keine vermag, die wirklichen Begriffe, die lebendige Systeme von Einheiten sind, denkbar zu machen, keine lehrt uns wirklich die Einheit im Gegensaze festhalten, sondern hiefür werden wir den Maaßstab nur in einer Formel finden, wie die unsrige ist. Wenn aber ihre Anwendung nicht so auf der Hand liegt, so dürfte dieß eher für, als gegen ihren Ursprung aus der intelligiblen Welt der Ideen zeugen.

3) Wenn nun zwar laut der zweiten Form des Identitätsgesezes ein relativer Gegensaz in den Wesenheiten denkbar ist, derselbe aber laut der ersten an sich der Uebereinstimmung fähig

sein muß, so folgt, daß es die Bestimmung des Endlichen ist, durch alle Krisen hindurch die an sich seiende Uebereinstimmung wirklich hervorzubringen. Und diesem Ziele streben auch alle Henaden zu, obwohl, wie wir erst bei der Betrachtung des zweiten Denkgesezes zeigen können, nur die vollkommneren es wirklich erreichen. Denn in das Gebiet des zweiten Denkgesezes treten wir hiemit bereits ein, jenes aber als eine Bestimmung der Identität selbst hervorzuheben, ist um so nöthiger, als das Denken, will es seinen höchsten Begriff nicht aufgeben, nothwendig jene Bestimmung anerkennen und sie als sein Regulativ betrachten muß, gerade aber diese Bestimmung von den jezigen Philosophirenden verkannt wird, wenn sie den Widerspruch als das Wesenhaftere gegen die Identität sezen. Die Harmonie ist nicht der Tod des Lebens, sondern sein wahrer Aufgang in der Fülle seines Reichthums, und am meisten der Geist ist es, welcher die Kraft hat, sich von den Gegensäzen nicht beherrschen und von ihnen fortreißen zu lassen, wie die blinde, in das Auseinander ergossene Begierde, sondern über jene Gegensäze Herr zu werden, das Entgegengesezte harmonisch zu verflechten und so das Sein positiv zu gestalten, und gerade der Philosophie allerschönste Blüthe dürfte jene Weisheit sein, die im Großen und Kleinen organisirend schafft.

Lehrt uns das erste Denkgesez, wie wir von dem Mannigfaltigen zur Einheit gelangen können, so muß das Denken, wenn es die höchste Einheit gefunden, nothwendig von dieser zur Mannigfaltigkeit zurückkehren, sie hiemit als Grund desselben begreifen und dieß ist es, was das zweite Denkgesez bestimmt. Das erste Denkgesez lehrt zu dem Mannigfaltigen der Erscheinung die innere, ihm immanente Einheit finden, das zweite Denkgesez lehrt uns eine Einheit denken, welche ein von ihr selbst Verschiedenes, ein B, zur Folge hat. Das erste Denkgesez sezt das Mannigfaltige, Verschiedene voraus, das zweite will es erst als eine Folge eines Einfachen gedacht wissen. Das erste Denkgesez hat ein Unmittelbares vor sich, das es nicht aufhebt, zu dem es nur sein Wesen sucht, das zweite will Alles

als *vermittelt* durch ein Anderes wissen, was nur dadurch möglich ist, daß wir theoretische und reale Vermittlung unterscheiden, sofern das Höchste, Absolute nur theoretisch vermittelt sein kann, realiter aber unmittelbar sein muß, alles Andere aber realiter ein Mittelbares ist. Durch dasjenige Denken, welches durch das zweite Denkgesez regulirt wird, entstehen uns endlich ganz andere *Stammbegriffe*, als durch das dem ersten zu Grunde liegende, es sind die Begriffe des *Grundes*, *der Ursache* und *des Zwecks*.

Das Allererste, was hienach das zweite Denkgesez zu denken aufgibt, ist: wie entsteht aus dem Einfachen ein Mannigfaches? Es darf dieses nicht mehr, wie früher, vorausgesezt werden, sondern muß aus dem Einfachen selbst folgen. Auch ein apagogischer Beweis genügt hier nicht; denn dieser beruht ebenfalls auf der bloßen Voraussezung des Unterschiedes und zeigt nur den Widersinn, der Statt fände, wenn der Unterschied nicht wäre, ohne zu zeigen, wie der Unterschied in Wirklichkeit entsteht. Das Allererste darf nicht ein Vieles, sondern Ideelles, und doch das Viele in sich sezendes Eins sein. Es muß im eigentlichen Sinne als *Grund* begriffen werden; denn Grund ist eine ideale Causalität, die, selbst nicht sinnlich, erst das Viele zur Folge hat. Dieses Problem hat die Philosophie noch nicht gelös't, und ich verweise auf meine Lösung desselben, die ich in einer, früher in unserer Zeitschrift erschienenen Abhandlung über die Idee des Absoluten als Princips der Philosophie gegeben habe.

Die zweite Frage ist: *wie wirken die endlichen Ursachen*, die selbst in sich ein Mannigfaltiges sind, etwas von ihnen *Verschiedenes*? Diese Frage ist nicht identisch mit der ersten. Bei dieser wird noch gar kein Mannigfaltiges vorausgesezt, die einfache Einheit soll den Unterschied erst in sich selbst sezen. Nun aber soll begriffen werden, wie die in sich unterschiedene Einheit ein von ihr ganz verschiedenes Dasein seze? Die Einheit als von sich selbst unterschieden kann nur eine Einheit von Einheiten sein, wie das erste Denkgesez gelehrt hat, diese Einheiten sind aber nur solange Prädikate der obersten Einheit, als sie bei aller re-

lativen Spontaneität doch jene zu ihrer, wesentlich sie bestimmenden Energie haben. Wenn daher der relative Gegensaz, welcher in jeder endlichen Einheit zwischen ihr und ihren untergeordneten Einheiten Statt findet, zu einem absoluten wird, und die untergeordneten Einheiten, die bei aller relativen Spontaneität durch ihre oberste Einheit bestimmt waren, für sich selbst unabhängige Centra werden, so löst sich das Ding entweder in sie auf oder stößt einzelne, untergeordnete Einheiten von sich aus, und beide Mal haben wir im Hervorgehen eines Verschiedenen, B, aus einem Anderen, A. Dieß ist die Wirkungsweise der endlichen Ursachen, derjenigen Dinge, die sich nur als Sachen verhalten, also nur außer sich wirken, nicht im Wirken in sich bleiben. So sehen wir eines Theils, wie das erste Denkgesez nöthigt, zum zweiten fortzugehen, andern Theils es selbst begreiflich macht. Weder werden diejenigen das zweite Denkgesez begreifen können, welche die Möglichkeit eines inneren Widerspruchs der Substanzen mit sich nicht begreifen und zugeben, noch diejenigen, welche die Gegensäze unbestimmt wie? identifiziren; denn das Gesez des Grundes hat den Sinn, daß es eine Spize in der Selbstdifferenzirung gebe, in welcher die Extreme nicht mehr Eine Substanz, sondern nur verschiedene Substanzen oder Subjektbegriffe sein können.

Als bloße Ursache wirkend constituirt eine Substanz eine von ihr verschiedene, stößt sie nur aus oder löst sich in sie auf. Die höchste Form der Causalität muß dieß Verschwinden des Einen im Andern oder diese Indifferenz aufheben und dieß geschieht in der Zweckthätigkeit. Der Zweck ist schon ursprünglich als Motiv der Bewegung vorhanden und ist doch reell erst am Ende der Hervorbringung. Beide sind in einander verschlungen und die Bewegung ist eine Kreisbewegung. Also zu wirken, vermögen aber nur die höchsten Henaden, die nicht blos herrschende, sondern zugleich reflexive Einheiten ihrer Sphären sind, und, weil sie, schaffend ein Anderes, im Produkte sich nicht verlieren, ideal, unendlich und unsterblich sind. Ist die absolute Henade, wie wir gesehen haben, in sich selbst Grund des Vielen, so muß alles

von ihr Gesezte ursprünglich auch ihr Zweck sein. Hier haben wir die Identität des absoluten Grundes und Zwecks und den höchsten metaphysischen Begriff. Hier sehen wir wiederum, wie der leere, unendliche Progreß der Antithesen ein ganz unvollständiger Gedanke ist, und die Fassung des ersten Denkgesezes, welche die Uebereinstimmung auch als Ziel der Krisis sezte, hat sich hier bestätigt.

Dieß aber führt uns auf die dritte, die totale Form des Denkens, welche im dritten Denkgeseze ihren, obwohl schwachen, Ausdruck findet. In der Zweckthätigkeit nehmlich erhält sich die hervorbringende Substanz in ihrer Thätigkeit. Darin liegt schon die Einheit des ersten Denkgesezes, das uns Substanzen denken lehrte, und des zweiten, das uns zeigen will, wie A zu begreifen sei, als ein Anderes, denn es selbst ist, oder als B. Diese Einheit der Denkbeziehungen offenbart aufs vollkommenste das dritte Denkgesez, wenn es in seinem tieferen Sinne begriffen wird. Es lautet, wie es gewöhnlich dargestellt wird, A ist entweder x oder non - x, oder auch: A ist entweder b oder c oder d. Die erstere Formel bezieht sich auf den contradiktorischen die zweite auf den conträren Gegensaz, beide offenbaren aber die Tendenz der Vernunft zur Totalität der Anschauung. Das Subjekt des Urtheils nehmlich, in welchem das dritte Denkgesez ausgesprochen wird, ist ein einzelnes Ding, die Prädikate sind die Disjunktionen der Gattung oder der allgemeinen Sphäre, in welche jenes einzelne Ding fällt, und diese Disjunktionen sind hiemit die Besonderungen, unter deren eine die Einzelnheit subsumirt wird. Wir haben hiemit sämmtliche Momente der Vernunft selbst in ihrer wechselseitigen Beziehung, oder es entstehen uns die Stammbegriffe des Allgemeinen, Besonderen, Einzelnen, oder auch der Gattung, Art und des Individuums, und die Form der Beziehung des Einzelnen auf die Disjunktionen der Gattung ist nicht mehr die der Möglichkeit, wie bei dem ersten Denkgeseze, bei welchem gefragt wird, welche Begriffe können vereinigt werden, sondern es herrscht hier die Beziehung der Nothwendigkeit, indem das Einzelne mit dem

Allgemeinen nur durch eine seiner Disjunktionen zusammenhängen kann. Das Allgemeine wird hiebei gedacht als eine, durch ihre Besonderungen mit dem Einzelnen sich zusammenschließende Substanz, und dieß ist das absolute Verhältniß. Es ist weder ein Verhältniß der Substanz zu ihren Accidenzien oder des Dings zu seinen Eigenschaften, dergleichen das erste Gesez voraussezt, noch das Verhältniß des Grundes zu seiner Folge oder der Ursache zu ihrer Wirkung, dergleichen das zweite Gesez voraussezt, sondern die Substanz wird gedacht als eine hervorbringende Causalität, die aber sich in der Einzelheit mit sich zusammenschließt, und umgekehrt das Einzelne erscheint weder blos für sich als eine einzelne Einheit, wie das erste Denkgesez es zu denken gelehrt hat, noch blos als ein Geseztes, wie es nach dem zweiten Denkgeseze betrachtet wird, sondern als Glied des Vernunftorganismus, in welchem es zugleich gesezt und für sich ist.

Prüfen wir nun die Wahrheit des dritten Denkgesezes, so hat es zwei Formen seiner Darstellung. Die erste bezieht sich auf den contradiktorischen, die zweite auf den conträren Gegensaz. Prüfen wir es in diesen beiden Beziehungen, so werden wir zwar finden, daß es modifizirt und lebendig gefaßt werden muß, aber, so sehr es in der neuesten Zeit verschrieen ist, doch im Wesentlichen seine Richtigkeit hat und darum verdient, als oberste Regel eines eigenthümlichen Kreises von Stammbegriffen anerkannt oder restituirt zu werden.

Der contradiktorische Gegensaz ist die oberste, zweitheilige Disjunktion eines Allgemeinen, unter dessen Sphäre ein Einzelnes fällt, wie z. B. Sein und Nichtsein die oberste Disjunktion des Begriffs der Substanz, Gut und Nichtgut die oberste Disjunktion des ethischen Seins ist. Immer werden wir aber finden, daß das verneinende Glied nicht das reine Nichts, sondern die Auflösung der Elemente des Allgemeinen bezeichnet, wie Nichtsein die Auflösung der Substanz, Nichtgut die Auflösung der ethischen Elemente, ihre absolute Disharmonie aus-

drückt. Es handelt sich also wesentlich um die Frage: Steht ein Einzelnes, das unter die Sphäre eines Allgemeinen fällt, unter der Macht der Auflösung oder der wesentlichen Harmonie seiner Elemente? Ob wir nun gleich gesehen haben, daß der Subjektbegriff auch Gegensäze umschließen könne, so haben wir doch zugleich ausgeführt, daß in ihnen eine und dieselbe bestimmende Einheit als ihr Wesen aktuell sein müsse. Nun, müssen wir ergänzend hinzusezen, ist es auch möglich, daß von den contradiktorischen Gegensäzen einer das bestimmende Wesen, die herrschende Einheit bilde und den anderen, gemildert und subjicirt, umfasse. Damit ist aber dieser Gegensaz selbst nicht aufgehoben, sondern das Ding, dessen Wesen einer der contradiktorisch entgegengesezten Begriffe bildet, wird vermöge dieses seines Wesens einem anderen, in welchem das Gegentheil das bestimmende Wesen ist, ebenso schlechthin entgegengesezt sein, als diese Begriffe es an und für sich sind, und von diesem Wesen der Dinge, der in ihnen herrschenden, sie bestimmenden Einheit, gilt darum völlig das Gesez des ausgeschlossenen Dritten, vermöge dessen, wenn ein Ding unter die Sphäre eines contradiktorischen Gegensazes fällt, es entweder das eine oder das andere Glied ist, folglich aus der Subsumtion desselben unter a die Verneinung des non-a von ihm mit Nothwendigkeit folgt und umgekehrt. So, um den allgemeinsten Gegensaz, unter welchen Alles fällt, anzuführen, ist A entweder, oder es ist nicht, und ein Mittleres gibt es hier, wenn wir die Grundbestimmung im Auge haben, nicht. Allerdings gibt es mittlere Zustände, wie das Entstehen und Vergehen. Aber, wenn wir auf die Grundbestimmung sehen, so gibt es im Entstehen eine Zeit, in der Etwas noch nicht ist, und eine andere, in der wir sagen: es ist, und beide hängen nicht durch ein gradweises Fortschreiten zusammen, sondern hier gilt es einen Sprung, einen qualitativen Punkt, in welchem der Keim des Dings, bisher nur getragen von einer fremden Lebenskraft, plözlich in seiner eigenen Spontaneität erscheint, und, wenn das im mütterlichen Schooße sich Bildende nur einen Augenblick vor diesem entscheidenden Zeitpunkt von ihm

getrennt wird, so vermag es nicht, für sich zu leben. So ist auch im Vergehen, Sterben ein ähnlicher entscheidender Moment, nur in entgegengesezter Art, ein Moment, vor dessen Eintritt, selbst nur eine Sekunde zuvor, wir noch sagen: Er lebt noch, während wir mit seinem punktuellen Eintritt sprechen: Er ist nicht mehr. Vergegenwärtigen wir uns das erste Denkgesez, wie wir es aufgefaßt haben, so wird sich uns theils diese Auffassung selbst bestätigen, theils wird von ihr aus der contradiktorische Gegensaz sein Licht erhalten. Denn Etwas ist im vollen Sinne des Worts, dieß heißt zufolge des ersten Denkgesezes s. v. a. diejenige Einheit, welche sein Wesen bildet, ist die vollkommen über alle untergeordneten Einheiten, welche in ihm enthalten sind, dominirende Potenz. In der vollen Akme des Lebens und seiner wahren Aktualität sind alle Henaden entfaltet und dienen doch nur der herrschenden Entelechie. Nun läßt sich der entgegengesezte Zustand des Entstehens und Vergehens begreifen. In jenem nehmlich haben sämmtliche Henaden eines Individuums noch außer sich ihre herrschende Entelechie, welches die mütterliche Seele ist, und in dieser werden sie groß gezogen. Wenn nun aber die zur Herrschaft bestimmte Henade anfängt, die anderen sich zu subjiciren, so lebt oder ist das Individuum, jene Henade ist das Herz, das nun pulsirt und das Ganze bewegt. Umgekehrt im Zustande des Vergehens können lange Zeit die untergeordneten Henaden für sich wirken wollen, dieß ist das relative Nichtsein, welches hier im Sein beginnt, aber erst, wenn die herrschende Henade wirklich aufhört, Centrum zu sein, löſ't sich das Individuum auf, es ist nicht mehr, d. h. als Individuum, sondern es ist nur noch ein Aggregat selbständiger Materien. Dasselbe gilt von allen andern contradiktorischen Gegensäzen, z. B. dem des Guten und Bösen. Auch zwischen ihnen gibt es mittlere Zustände, aber die schärfere, psychologische Analyse wird doch auch in ihnen das eine oder das andere als das wahrhaft Bestimmende finden. Denn entweder ist die Richtung auf das Allgemeine oder die auf das einzelne, sinnliche und unmittelbare Ich das Dominirende und innerlich Wirkende, und, wie dieß im Allgemeinen gilt, so ist in jedem

mittleren ethischen Zustande ein qualitativer Punkt, wo er sich entweder als eigentliche Schlechtigkeit oder als sittliche Güte seinem Wesen nach herausstellt. Jener qualitative Punkt im Uebergehen begründet das Dilemma. So unrichtig und aller Wirklichkeit widersprechend es wäre, wenn man das Ineinandersein der Gegensäze leugnen wollte, da vielmehr das Lebendige nur die Oscillation zwischen ihnen ist, auf einer so oberflächlichen Beobachtung beruht die von aller Schärfe der Begriffsbildung entblößte Confusion der Gegensäze. Die Einen wollen sich immer noch helfen durch die Beziehungen, Rücksichten, Seiten des Dings, an welchen sie den immanenten Gegensaz so vertheilen, daß das Eine in den Dingen, ihr eigentliches Wesen, von den Gegensäzen unberührt bleiben soll, und, was hieran Wahres ist, haben wir gezeigt, haben aber auch gesehen, daß der Widerspruch darum nicht abzuhalten ist. Die Anderen haben eingesehen, daß die Gegensäze den Dingen einwohnen und das Ding selbst die identische Beziehung derselben sei, sie treiben darum geflissentlich möglichst viele Gegensäze auf und gefallen sich in der Kunst, die zu Extremen herauspräparirten Gegensäze plözlich wieder als einerlei aufzuzeigen. Ihre ganze Kunst entbehrt aber gerade dessen, dessen Schein sie so geflissentlich suchen, des Scharfsinns, der im quantitativen Uebergehen den qualitativen Differenzpunkt zu erkennen und festzuhalten und die Grundbestimmung eines Dings aus der bunten, verworrenen Mannigfaltigkeit der Erscheinung, in der die Gegensäze allerdings ineinanderfließen, herauszuheben versteht.

Prüfen wir nun das dritte Denkgesez, sofern es Gesez der conträren Gegensäze sein will, so müssen wir drei Weisen der Besonderung der Vernunft unterscheiden, von welchen erst die dritte und lezte die höchste und vollendete sein wird.

a) Zuerst gehen die Besonderungen immer weiter in das Unendliche, ohne sich in der Einzelnheit zusammenzuschließen. Dieß ist das Verhältniß der abstrakten Besonderung, die rein verstandesmäßige Scheidung der Vernunft, und sie ist es, welche in dem reinsten Verstandesgebiete, dem der Mathematik, ihr eigentliches Element hat. So scheidet sich die räumliche Form zu-

erst in die zwei Arten des Eckigen und des Runden; diese theilen sich wieder, das erstere in Dreiecke, Vierecke, Sechsecke u. s. f. und diesen entsprechen entgegengesezte Unterarten auf der Gegenseite, ohne daß die Besonderungen sich zusammenschließen; denn will man die Kugel etwa durch die äußerste Besonderung des Eckigen sich bilden lassen, so ist es zwar richtig, daß die eckigen Körper sich der Sphäre um so mehr nähern, je mehreckig sie werden, und man könnte daher die Kugel als ein unendliches Vieleck sich denken, allein dieses ist eben kein eckiger Körper mehr und jene Vorstellung daher eine contradictio in adjecto.

b) Das zweite Verhältniß der Elemente der Vernunft entsteht, wenn die Besonderungen sich zwar zusammenschließen, aber nicht in der Einzelnheit selbst, so daß diese die bewegende Einheit der Extreme wäre, sondern nur unter sich selbst, wobei die Einzelheit eine blos indifferente Trägerin der Besonderungen ist. Es ist dieß das Verhältniß der Kreuzung der Besonderungen unter sich, wobei immer neue Besonderungen entstehen. Dieses Verhältniß beherrscht die ganze Natur, diese unterschieden vom Geiste. In der ganzen Natur ist die Individualität wesen- und bedeutungslos. Ihren unendlichen Reichthum weiß die Vernunft in ihr nur so darzustellen, daß sie keine Art schlechthin für sich bestehen läßt, sondern immer wieder Uebergänge, Nüancen, Vermittlungen bildet. So im Gebiete der Farben. Die Farben sind entweder hell oder dunkel; allein bei dieser scharfen Trennung bleibt die Vernunft nicht stehen, sondern verbindet jene allgemeinen Unterschiede sogleich zu Arten, von denen jede eine gewisse Mischung des Hellen und Dunkeln ist. Allein auch hiebei bleibt es nicht, sondern auch jene Farben verbinden sich wieder, ja in Wirklichkeit gibt es unendliche Nüancen, Mischungen und Uebergänge. In welch' hohem, aller festen Eintheilung spottenden Grade jene Kreuzung der Arten vollends im Gebiete der Mineralogie, Botanik und Zoologie Statt finde, weiß Jeder, welcher nur einen Blick in diese Wissenschaften geworfen hat. Dennoch aber, obgleich die allgemeine Vernunft in der abgezogenen Besonderheit, welche sie in dem reinen Verstandesgebiete durchaus festhält, als

reale Weltseele nicht beharrt, sondern sie ewig zu fliehen scheint, und sich als Identität ihrer Disjunktionen durch deren Kreuzung zu behaupten sucht, vermag doch keine der blos wesenhaften oder lebendigen oder beseelten individuellen Henaden über ihren spezifischen Charakter hinauszugehen, er ist und bleibt ihr unveränderlicher, in allen gleichartigen Individuen sich so gleichmäßig wiederholender Typus, daß jeder Naturforscher ein Merkmal, welches er an dem Exemplare einer seltenen Spezies entdeckt, unbedenklich sofort auf die ganze Spezies überträgt. Es ist, als ob die Vernunft bei dem Mangel an Individualität, welcher in der Natur Statt findet, sich als eine Einheit aller ihrer Besonderungen nur durch jene unendliche Kreuzung derselben darzustellen vermöchte.

c) Das dritte, wirklich absolute Verhältniß der Faktoren der Vernunft, welches wir darum das ideale nennen können, ist der wirkliche Zusammenschluß ihrer selbst mit sich durch die Besonderungen hindurch in den Einzelheiten. Die Einzelnen partizipiren hier an dem Allgemeinen als solchem und jede geistige Henade ist darum der Humanität fähig. Aber jede partizipirt ebenso an den Besonderungen der Gattung, dem Geschlechte, der Nationalität u. s. w. Die einzelne Henade ist daher nur lebendig als die beständige Ineinsbildung des Allgemeinen und Besonderen, sie ist eben hierin ein ideales Wesen, indem sie in ihrer Besonderheit nicht verfestigt bleibt, sondern über sie hinausgeht zum Allgemeinen, um beides in sich als Geist zu bewegen und das Unendliche selbst in sich als beseelende Form ihres besonderen Seins zu reflektiren. Dieß ist ihr religiöses, schönes und sittliches Leben. Allein auch hiedurch wird zwar die Besonderheit bewegt, aber darum nicht verwischt; seinen sexuellen Charakter z. B. wird der Mensch nie vernichten können, und wenn er seiner selbst bewußt ist, nie wollen, aber er wird ihn — und dieß ist der Grund der sittlichen Liebe — durch die Verbindung mit dem anderen Geschlechte zu einem vollendeten, obwohl noch individuellen Ganzen erhöhen. Sofern nun die Einzelheit hier das bewegende Subjekt des Ganzen der Vernunft ist, ist sie des ewigen Lebens theilhaftig, und dieses ist selbst nichts als der

erreichte Grund der Existenz, die vollendete Zweckthätigkeit, welche das zweite Gesez zu denken aufgegeben hat, ohne selbst es vollkommen*) darstellen zu können.

Wird nun das dritte Denkgesez nicht blos auf die contradiktorischen, sondern auch auf die conträren Gegensäze bezogen, so erhellt aus dem Bisherigen, daß die dilemmatische Form eines Urtheils seine strenge Anwendung auf das abstrakte (mathematische) Vernunftsverhältniß findet, denn hier herrscht durchgängige Besonderung und man könnte dieß Verstandesgebiet vermöge seiner Regelmäßigkeit mit vollem Recht als den Ort der polylemmatischen Vernunfturtheile nennen. Aber selbst in der Sphäre der Kreuzung der Arten wird jenes Gesez seine Giltigkeit haben, wenn es nur gelingt, die Arten vollständig aufzuzählen; denn selbst die Kreuzung von zwei Arten constituirt wieder nichts Anderes, als eine typisch völlig fixirte Art, die in allen ihren Exemplaren ebenso gleichförmig sich wiederholt, als eine reine Art. Allein selbst auf die idealen Vernunftverhältnisse läßt sich das Gesez des polylemmatischen Urtheilens anwenden und zwar nicht blos auf die Naturseite, welche auch in ihnen noch die Basis bildet, sondern selbst auf das, über dieser Basis sich erhebende Element der Freiheit. Denn wir haben gesehen, daß, obwohl die Besonderungen der Gattung hier bewegliche Faktoren sind, sie darum dennoch Faktoren der Bildung bleiben. Diese kann, und wenn sie sich selbst versteht, wird nicht darauf ausgehen, den angeborenen, besonderen Typus vernichten, sondern nur darauf, ihn als beseeltes Organ eines Allgemeinen darstellen zu wollen. Aber allerdings genügt hier die Form des dritten Denkgesezes nicht, wenn dieses ein vollständiger Ausdruck für die Art und Weise sein soll, wie die Besonderheit in dem idealen Vernunftverhältnisse gesezt ist. Denn in Beziehung auf dieses können wir

*) Das zweite Denkgesez lehrt zwar die Nothwendigkeit des Zwecks, aber nicht die Art seiner Realisirung erkennen. Diese liegt erst in dem idealen Vernunftverhältnisse, dessen Anschauung dem dritten Denkgeseze zu Grunde liegt.

nur sagen: A (das Einzelne) ist zwar = entweder b oder c oder d (eine Besonderung der Gattung), aber wir müssen vervollständigend hinzusezen: A ist zugleich b und c und d unter dem Typus des einen von diesen dreien, und dieses ist erst die adäquate Formel für die idealen Vernunftverhältnisse. Was diese Formel besagen will, läßt sich an vielen Beispielen zeigen. Jede blos beseelte Henade bleibt schlechthin in der Besonderheit ihres Geschlechts und ihrer Art, und selbst die sexuelle Verbindung ist für dieselbe innerlich ganz bedeutungslos. Nicht so im Gebiete der geistigen Henaden, deren sexuelle Verbindung den innerlichen Zweck hat, daß sie ihr geistiges Leben durch einander ergänzen und daß jede die homogenen Elemente des entgegengesezten, pneumatischen und gemüthlichen Lebens sich aneigne, obwohl immer so, daß der eigenthümliche Typus des eigenen Seins hiedurch nicht verwischt, vielmehr erhöht werde, daß also unter jenen Typus alle Elemente des Gattungslebens, soweit sie ihm entsprechen, gesezt werden *). Es ist in dieser Beziehung besonders interessant, den Unterschied zwischen Sinn und Talent der geistigen Henade ins Auge zu fassen, worin die Natur selbst die Coexistenz der Universalität und der Eigenthümlichkeit in der selbstbewußten Persönlichkeit möglich gemacht und vorgebildet hat.

Nachdem wir nunmehr zuerst die Formen der Wahrheit, dann die Geseze des Denkens bestimmt haben, fragen wir schließlich nach dem Verhältnisse beider zu einander. Daß ein solches Verhältniß zwischen beiden Statt finde, springt wohl von selbst in die Augen. Denn die erste Reihe der Stammbegriffe der Vernunft, welche von dem Geseze der Identität und des Widerspruchs beherrscht wird und nach ihm sich bilden muß, entstand uns ja lediglich aus dem nothwendigen Gange des Denkens vom

---

*) Das ideale Vernunftverhältniß nach allen Beziehungen durchzuführen, war der eigentliche Zweck meiner spekulativen Ethik, Heilbronn bei Drechsler 1842, und ich verweise besonders auf die genauen Expositionen der §. 6—15.

Vielen zur Einheit, von der Mannigfaltigkeit der Erscheinung zu ihrem Wesen, von den Accidenzien zur Substanz. Ebendieß ist dasselbe Denken, welches durch die erste Form der Wahrheit, die Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seienden, determinirt ist. Denn solange das Denken unter dieser Form steht, hat es ein ihm schlechthin vorausgeseztes Sein, welches es blos zu begreifen hat, es hat vor sich als gegeben dem Compler der Erscheinungen, die es auf die wesentlichen Einheiten zurückführen soll. Die erste Form der Wahrheit und die erste Reihe der Stammbegriffe mit ihrem Geseze gehören also ganz demselben Denkprozesse an, sie müssen deßwegen zusammengedacht werden und sich wechselseitig ergänzen. Und so ist es auch. Die erste Form der Wahrheit gibt nämlich die oberste Regel für die erste Reihe der Stammbegriffe ab, eine Regel, die noch höher und allgemeiner ist, als selbst das erste Denkgesez. Denn sie lautet: denke übereinstimmend mit dem Seienden! Allein, sezt das erste Denkgesez erläuternd hinzu, denke übereinstimmend nicht mit dem Seienden überhaupt, sondern mit dem Wesen desselben, und dieses Wesen selbst deutet es schon an, indem es ausspricht: Denke die verborgene Identität der Gegensäze! In der That hätten wir wohl ein richtiges, aber darum noch kein wahres Denken, wenn wir blos übereinstimmend mit dem unmittelbar Seienden, nicht zugleich mit seinem Wesen denken würden. Denn die Richtigkeit des Denkens besteht eben in jener Uebereinstimmung desselben mit dem unmittelbar Gegebenen, die aber nicht immer eine Erkenntniß seiner inneren Wesenheiten zu sein braucht. So ist eine Beschreibung, eine Erzählung richtig, wenn sie nur das Thatsächliche nach seinem äußeren Zustande oder Verlaufe wiedergeben. Aber zu einem wahren Wissen erheben sie sich erst, wenn sie auch den inneren Gang dieses Verlaufs und die blos intelligiblen Geseze jenes Zustandes darstellen. Es ist darum jedes wahre Denken auch richtig, aber nicht umgekehrt ist jedes richtige Denken auch wahr, sondern, um dieses zu sein, muß es nicht blos die zeitliche Erscheinung, sondern in ihr das Währende, Ewige, Allgemeine erkennen lassen. Immerhin aber behält hiebei das

Gesez der Uebereinstimmung des Denkens mit dem Seienden den Werth einer obersten Regel; denn das Denken in diesem ersten Gebiete des Wissens darf nie idealistisch, nie transscendent werden, seinen Flug in das Uebersinnliche, dem keine Anschauung correspondirt, muß es hemmen und, bescheiden auf das Seiende sich beschränkend, muß es überall darauf ausgehen, nur solche transscendentale Einheiten zu entdecken, welche sich als die übersinnlichen Wesenheiten der sinnlichen Welt erproben. Was dieß für ein Gebiet des Wissens sei, zeigt sich nunmehr von einer neuen Seite. Schon unsere alethiologische Untersuchung hat uns zu der Vermuthung geführt, daß es das Gebiet der gesammten Erscheinungswelt sein werde, mit Ausschluß desjenigen Gebiets, in welchem ein freier Faktor herrscht, und dieß zeigt sich auch, wenn wir die erste Reihe der Stammbegriffe ins Auge fassen, da sie nur auf dem Wege des analytischen Denkens sich bilden, ein solches aber von der Welt des Erscheinenden ausgehen, von dieser aber, sofern es die ewigen Wesenheiten erkennen will, alles durch die Willführ modifizirte Sein ausschließen muß.

Entsteht uns somit von zwei Seiten her die verstärkte Anforderung, eine epagogische Wissenschaft als ersten Theil der Philosophie auszuscheiden und in ihrer Durchbildung uns schlechthin an die entwickelten Denkregeln und Stammbegriffe zu halten, um sie durchaus rein zu bekommen; so ist es unschwer, die zweite Form der Wahrheit in dem zweiten Denkgesez und der Sphäre der von ihm beherrschten Begriffe wieder zu finden. Denn was das Gesez für das ätiologische Denken vorschreibt, die logische Consequenz, das hat sich uns ja schon früher als das Normativ der Wahrheit in der zweiten Combination ihrer Elemente gezeigt. Das Denken soll mit sich selbst übereinstimmen, rein diese logische Consequenz soll maaßgebend für das Wissen sein, das forderte der Begriff der Wahrheit in ihrer zweiten Form, und nichts, als die Exposition dieser Consequenz ist das zweite Denkgesez, sofern es das Gesez des zureichenden Grundes ist und lehrt, wie aus dem A ein Anderes, als es selbst, ein B begreiflich sei. Fragen wir aber, warum nun plözlich nicht mehr die

Uebereinstimmung des Denkenden mit einem Seienden, sondern lediglich mit sich selbst normativ sein solle, so gibt uns hierauf das Wesen des ätiologischen Denkens Antwort. Denn das ontologische oder epagogische Denken hat nur die vielen wesentlichen Einheiten der Erscheinung zu erforschen. Auch über dieses muß also hinausgegangen und die höchste Einheit gedacht werden. Diese aber ist schlechthin transscendental und ebenso ist das Begreifen des Vielen aus ihr, wozu das ätiologische Denken fortgehen muß, ein rein transscendentales Geschäft, dem nirgends eine Anschauung entsprechen kann. Wenn nun das Wesen des ätiologischen Denkens, sofern es alle Unmittelbarkeit, bei dem das ontologische Denken noch stehen bleibt, schlechthin aufhebt und rein vermitteltes, also nur in reinen Begriffen verlaufendes Denken ist, erst den Grund uns veranschaulicht, warum es ein Gebiet der zweiten Form der Wahrheit geben müsse, so bestimmt es auch das Ziel dieses Gebietes der Wissenschaft, nehmlich die Erkenntniß der vollendeten Zweckthätigkeit, welche von selbst in die Sphäre des dritten Wissens hinüberführt. In der That müßte die construktive Wissenschaft ihre Vollendung, soweit ihrer irgend der Geist von einer einzelnen Sphäre des Universums aus fähig ist, erreichen, wenn es ihr gelänge, aus der absoluten Henade durch rein logische Consequenz nicht blos überhaupt das Viele, den Zweck des Universums abzuleiten und diesen Zweck im großen Ganzen so zu erkennen, wie er uns vom Denken nach seinem formalen Wesen aus sich ergeben hat, nehmlich als die vollendete Zweckthätigkeit der absoluten Henade selbst. Wahrlich von dieser Idee aus, die schon im platonischen Timäus und in des Aristoteles Metaphysik durchblickt, obgleich dieser wunderlich genug gerade auf sie das analytische Wissen angewendet hat, müßte sich diese Wissenschaft ganz anders gestalten, als da, wo sie nur in die Entwicklung der formalen Stammbegriffe *) gesezt wird!

Diese absolute Zweckthätigkeit, wie sie sich in der Wirklich-

*) Die man freilich für das Was der Wesenheiten selbst, aber nur vermöge der handgreiflichsten Hypostasirungen genommen hat.

keit realisirt, darzustellen, wäre die lezte Aufgabe des Wissens, welches, sofern der Zweck in seiner Vollendung die Umgeburt und Verklärung des Seins ist, hierin ein constitutives Wissen würde. Es ist aber klar, daß die der constitutiven Wissenschaft zu Grunde liegende Anschauung keine andere sein kann, als das ideale Vernunftverhältniß, wie es in der Sphäre des dritten Denkgesezes sich ergeben hat. Jene constitutive Wissenschaft ist nehmlich selbst nichts Anderes, als die Wissenschaft des Idealen, und dieses allein ist es, welches zu seiner Norm die höchste und erhabenste Gestaltung der Wahrheit, nehmlich die Uebereinstimmung des Seins mit dem Denken hat. Die Wissenschaft des Idealen darf präscriptiv zu der Wirklichkeit sich verhalten; sie darf dieß nicht blos, sie soll es sogar; selbst da, wo das Sein noch nicht der Idee entspricht, darf sie fordern, daß das Sein sich nach der Idee richte. Für die analytische Wissenschaft gilt als absolute Norm, daß die Begriffsbildung dem Sein entspreche; das höchste Wissen dagegen wird legislativ und schreibt umgekehrt dem Sein seine Geseze vor, ja selbst, wenn die Wirklichkeit nie dem Idealen entsprechen sollte, besteht die constitutive Wissenschaft doch auf ihrer Forderung für alle Welten und Zeiten. Nicht einmal damit begnügt sie sich, wie die construktive Wissenschaft, vermittelst der logischen Consequenz die transscendentale Wahrheit zu entdecken, selbst über diese Höhe des Wissens, das rein in der Abfolge der Begriffe ein an sich Wahres findet, geht sie noch hinaus, indem sie das an sich Wahre als die idealisirende Macht alles Wirklichen durchführt und gebietet, ihm entsprechend auch die hartnäckigste Realität umzubilden. Das ist nichts Anderes, als die Vernunft in ihrer absoluten Existenz, in welcher sie als ideales Verhältniß ihrer Faktoren sich realisirt und ihre Allgemeinheit durch alle Besonderungen lebendig dem Einzelnen eingestaltet und in diesem sich mit sich als vollendete Zweckthätigkeit zusammenschließt.

Wenn sich uns hiemit die wahre Gliederung der Vernunftwissenschaft oder der Philosophie von verschiedenen Seiten her ergibt; so erhellt auch der genaue Zusammenhang ihrer

Theile unter einander. Denn die construktive Wissenschaft knüpft da gerade an, wo die analytische endigt, und sie endigt da gerade, wo die constitutive beginnt. Jenes; denn wenn die analytische Wissenschaft ihren epagogischen Weg vollendet hat, wird sie genöthigt, nach der lezten Ursache zu forschen, damit erhebt sie sich in ein ihr völlig fremdes, das transscendentale Gebiet, die Sphäre der construktiven Wissenschaft. Dieses; denn der lezte Begriff, welchen die construktive Wissenschaft erreichen kann, ist der der absoluten Zweckthätigkeit der absoluten Henade, mit diesem Begriff wird die Vernunft constitutiv und geht sie gleichfalls in ein, der blos construirenden, d. i. das schon Seiende ableitenden Wissenschaft fremdes Gebiet, das der verschiedenen Disciplinen des Idealen über. Die constitutive Wissenschaft sodann umschließt gleichfalls die beiden ihr vorangehenden Wissenschaften. Das an sich Seiende, welches die construktive Wissenschaft entwickelt, und das blos Gegebene, dessen Erkenntniß der Analytik zufällt, verbindet sie und führt das an sich Seiende als umbildende Potenz des unmittelbar Seienden in diesem durch, indem sie hiedurch selbst wieder construktiv wird, d. h. die Idee als Prinzip eines zweiten, idealen Universums auf der Basis des natürlichen *) darstellt. Aber selbst die Analytik ist keine blos dienende Wissenschaft. Denn für das construktive Wissen stellt sie die eigentlichen Probleme auf, welche jenes, obwohl in dem reinen Aether des Wissens sich bewegend, zu lösen hat, und gerade hiedurch bekommt die Metaphysik ihren festen Halt und es wird verhindert, daß ihr Gang im Aether des Wissens nicht ein bodenloser Gang sei und sich in Träumereien verirre. Die realen Begriffe stellt die Analytik auf und es ist dadurch schon der deduktiven Wissenschaft genau ihre Aufgabe gestellt, nehmlich die, jene realen Begriffe aus dem Fundamentalbegriffe abzuleiten. Selbst für die idealen Wissenschaften gibt die Analytik nicht blos den

*) Darum umschließt das dritte Denkgesez auch das Gebiet der Kreuzung der Gegensäze, aber als eine bloße Voraussezung des Gebietes des idealen Vernunftverhältnisses, dessen Sollen auf seine Basis zurückwirkt.

Boden her, sondern ebendamit*) bedingt sie auch dieselbigen und bestimmt die Möglichkeit der Ideale; denn das Sollen kann nur da entstehen, wo es möglich ist, und die reinsten Ideale haben keinen Werth ohne die praktische Durchführbarkeit, welche in der Wissenschaft der realen, gegebenen Welt zu erkennen ist. So verschlingen sich die Kreise der philosophischen Wissenschaften, und jede stellt so das ganze Universum nur von verschiedenen Seiten dar.

Wir schließen mit einigen Bemerkungen über das Verhältniß unserer Auffassung des Problems der Philosophie zu den bisherigen Vorstellungen von denselben, — Bemerkungen, welche wir der Geschichte selbst schuldig zu sein glauben. Es erhellt wohl von selbst, daß die Art der Auffassung der Denkgeseze die ganze Philosophie bestimme. In dieser Hinsicht haben sich zwei entgegengesezte Ansichten über sie herausgestellt, welche den Gang der alten Philosophie sowohl, als der modernen determinirt haben, die eine, welche die Identität, die andere, welche den Gegensaz für sich als das Wesentliche festhält. Jenes haben unter den antiken Philosophen die Eleaten, unter den neueren Spinoza gethan; auch Spinoza weis't die Gegensäze im Endlichen nur nach, um sie im Absoluten als völlig nichtig zu sezen, und beider Systeme sind darum Systeme eines ganz abgezogenen Pantheismus. Das Zweite war in der alten Zeit die Lehre Heraklits, in der neueren Prinzip des modernen Idealismus, dessen höchste Vollendung die idealistische, den Gegensaz selbst als das Wesenhaftere gegen die Identität behauptende Dialektik ist, welche darum keine im Gegensaze beharrliche Substanz, noch einen ihn harmonisirenden Zweck kennt, sondern deren erstes Prinzip, das Sein, selbst wieder bloßes Moment wird und deren Methode darin besteht, die Unterschiede zu extremen Gegensäzen ebenso zuzuspizen, als sie als absolut eins zu sezen. Es wäre aber ungerecht, wollten wir verkennen, daß es

*) Eben weil sie den Stoff für die Ideale darbietet, wie Aristoteles richtig erkannt hat, daß die Materie zur bildenden Form, wie die Möglichkeit zur Werkthätigkeit sich verhalte.

schon Philosopheme gegeben habe, die der Unanschauung nahe stunden. Der göttliche Plato wenigstens, auch hierin Schöpfer der allein wahren Philosophie, hat, obgleich die Verstandesgeseze festhaltend, doch im Parmenides das Uebergehen des Eins in den Gegensaz zu zeigen, und, wie beides möglich sei, im Sophisten und theilweise im Parmenides selbst darzuthun versucht. Zwar ist ihm dieß nicht vollkommen gelungen *); aber schon das Streben seines philosophischen Genius und das, was er wirklich in dieser Beziehung geleistet, bleibt ewig denkwürdig. Auch in der neueren Zeit steht zwischen dem starren Dogmatismus, der alle Gegensäze in den Monismus der Substanz versenkt und jener Dialektik, deren höchste Anschauung die endlose Synthesis von Gegensäzen zu Einheiten ist, die wieder der Antithese unterliegen, mitten inne eine erhabene, an die Wahrheit grenzende Philosophie, welche das Sein lebendig als ein System von Einheiten dachte, welche wieder Centraleinheiten relativer, differenter Einheiten, also in der Differenz durch ihre Idealität **) sich erhaltende Substanzen sind — eine Idee, die, wenn sie bis auf ihre ersten Prämissen verfolgt wird, bestimmt ist, auch die formalen Denkgeseze ***) zu regeniren. Dieß zu verfolgen, müssen wir daher als eines der höchsten Probleme der Philosophie bezeichnen, für welche, nachdem der Idealismus die höchste Spize seines Gegensazes zu dem verständigen Dogmatismus erreicht hat, und in dieser Spize selbst prinziplos geworden ist, die dringende Aufforderung vorliegt, den umgekehrten Weg einzuschlagen und die Vernunft wieder zu Verstand zu bringen.

Wie aber in dieser Beziehung in der Philosophie zwar ein großes Schwanken zwischen den Gegensäzen, doch aber eine

---

*) Ich verweise in dieser Beziehung auf meine Darstellung der platonischen Lehre in meiner, demnächst bei Cotta erscheinenden Schrift: Die spekulative Idee Gottes.

**) Als die Einheit in der Vielheit hat Leibnitz das Ideale ausgesprochen.

***) Diese hat bekanntlich Leibnitz neben seiner tieferen Idee nicht nur stehen lassen, sondern in rein dogmatischer Form vollendet.

Ahnung der Wahrheit bemerklich ist, so auch in Betreff der vollendeten Methodologie und der Ausscheidung sowohl, als der Ineinsbildung der epagogischen, construktiven und der constitutiven Vernunftwissenschaft. Sowohl in der alten, als in der neueren Philosophie herrscht großen Theils nur der Polarismus der Gegensäze. Man denke an den Gegensaz zwischen dem construktiven Verfahren Platos und dem induktiven des Aristoteles und wieder zwischen der objektiven Richtung, vermöge welcher beide das Seiende *) als höchstes Problem der Erforschung oder Construktion sezten, und zwischen dem subjektiven Idealismus der nacharistotelischen Philosophie, die zwar vom Empirismus ausging, aber nur, um auf der Basis desselben das Sollen des Ideals im Gegensaze gegen alle Naturwirklichkeit durchzuführen. Auch in der neueren Philosophie herrscht derselbe Gegensaz; aber in ihr sehen wir auch die Philosophie selbst dem Ganzen des Wissens zustreben. Nachdem das induktive, construktive und subjektiv idealistische Wissen in wechselseitiger Beziehung dem Kriticismus vorangegangen waren, hat dieser, dessen Hauptverdienst die Erforschung des Vernunftwissens nach seiner Form **) ist, der Totalität des Wissens sich genähert. Sein erstes Werk mit dem Epoche machenden Gedanken beginnend, daß, nachdem man bisher geglaubt, die Vernunft müsse sich nach den Dingen richten, auch die entgegengesezte Annahme zu versuchen sei, daß die Dinge nach der Erkenntniß sich richten müssen, und hierin den wesentlichen Gegensaz in den Elementen der Wahrheit andeutend, hat Kant für die Metaphysik ein regulatives, für die Physik ein intuitives und für die Ethik ein constitutives Wissen als Prinzip oder we-

*) Selbst das Ideal der platonischen Republik war nichts anderes, als der spartanische Staat.

**) Man sucht bei dem kritischen Idealismus, dessen Hauptrichtung doch die Kritik der Vernunft nach ihrer Form gewesen, der selbst die einzelnen Disziplinen nur unter jenem Titel darstellte, immer nur nach seinen Dogmen, und hat sogar jene Kritik der Vernunft durch sich als etwas Ueberflüssiges und Widersinniges bei Seite geschoben. So wenig ist Kants Verdienst auch nur geahnt worden.

nigstens als höchstes Ideal aufgestellt. Hierin hat er, nur mit einer merkwürdigen theilweisen Verwechslung der Gebiete des Wissens und einer nicht tief genug in das Wesen der reinen Vernunft eingehenden Kritik, das dreifache Wissen mit der durch die Form desselben bestimmte Trilogie der Vernunftgebiete deutlicher und klarer ausgesprochen, als je ein Philosoph vor ihm. Hiedurch ist seine Philosophie ebenso wohl der Indifferenzpunkt der früheren Systeme, als die Mutter der nachfolgenden geworden, die bloße Ausläufer derselben sind, und, wenn diese wieder in die alte, formal antithetische Einseitigkeit zurückgefallen sind, ja dieselbe noch schroffer, als früher, ausgebildet haben, so war dieß nur darum möglich, weil auch der kritische Idealismus noch kein klares Bewußtsein über seine weltgeschichtliche That hatte. Die einzige und höchste Aufgabe der Philosophie bleibt daher in unserer Zeit, den Kritizismus zum vollendeten Selbstbewußtsein durch Erkenntniß der Einheit und des Unterschieds der Urformen und der reinen Gebiete des Wissens zu bringen.

Hiedurch wird die Philosophie aufhören, zu den außerphilosophischen Wissenschaften ein exclusives Verhältniß zu haben. Ein solches hat sie nur in so lange, als sie das Sein, dessen Formen noch nach wesentlichen Beziehungen unerforscht sind, doch als ein geschlossenes Ganzes construiren will; denn hiebei muß das Unerforschte entweder umgangen oder mit einer Formel abgemacht werden, deren Widerlegung die Empirie den nächsten Tag bringen kann. Meist wird das Erstere der Fall, und hiebei ist es so weit gekommen, daß eine Philosophie das Weltall nach seinen großartigen Combinationen von Weltsphären für einen Ameisenhaufen erklärt hat; ganz natürlich, so lange die Philosophie nur ein Ameisenauge hat. Wenn aber das offene Auge für den Reichthum der Wirklichkeit sonst ein charakteristisches Zeichen der Zeit ist, so wird sie von selbst zu einer Philosophie führen, die der Fülle des Seins sich öffnet. Eine solche Philosophie wird den ihr bisher feindlich gegenüberstehenden Faktor des Wissens, nehmlich das epagogische Erkennen, in sich hereinnehmen, aber nicht,

um damit von der Ideenwelt sich abzuwenden, sondern vielmehr um diese als ein System idealer Henaden in der Wirklichkeit zu erkennen und somit den Empirismus zu der Vernunftform, in der er allein würdig ist, Glied des höchsten Wissens zu sein, zu läutern. In diesem Gebiete der epagogischen Wissenschaft hat darum auch die Philosophie nicht mehr Lücken zu fürchten, die im Ganzen der Anschauungen sich finden, im Gegentheile sie wird sie geflissentlich aufsuchen, um dem Experimente durch Andeutung neuer Probleme, vielleicht durch versuchte Antizipationen ihrer Lösung Elemente zu liefern, und welch' großen Gewinn beide Wissenschaften, die philosophische und die außerphilosophische, von einem Bunde ziehen müßten, bei welchem diese jener das Material lieferte, um sie durch die Form begeistert und bis zu neuen Problemen fortgebildet von ihr zurückzuerhalten, bedarf kaum eines Nachweises. Nimmt aber hiemit die Philosophie ungelös'te Probleme in sich auf, so hat sie endlich ihr Selbstbewegungsprinzip gewonnen. Denn damit erkennt sie an, daß die construktive und die epagogische Wissenschaft in reiner, nie sich lösenden Differenz sich befinden. Daraus folgt aber dann nur, daß jedes fernere Wissen zu ihr nur als Ergänzung sich verhalten könne, da sie selbst die Seite offen hält, an welcher dieses sich ansezen kann. Mit dem Prinzip der Selbstbewegung hat sie aber auch das Ziel derselben für alle Zukunft in sich selbst verlegt; denn dieses kann nur darin bestehen, daß die innerhalb ihrer selbst Statt findende Differenz des Lösbaren und Lösenden im Wissen immer mehr sich aufhebt und die selbstständigen Kreise der drei Vernunftgebiete, obwohl für das endliche Wissen des kreatürlichen Geistes nie schlechthin identisch, sondern nur in dem unendlichen intuitiven Verstande Gottes eins, doch immer mehr congruent werden. So zeigt es sich, daß die Philosophie, als fähig der Anschauung der Totalität der Vernunftkreise, des göttlichen Wissens theilhaftig, aber, indem jene Kreise für sie immer in der Differenz bleiben, das göttliche Wissen in zeitlicher Form ist.

Winnenden, den 1. December 1844.

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Ein Beitrag zur Logik.

Von

Dr. Friedrich Harms in Kiel.

Dem endlichen Geiste ist das Streben nach dem Absoluten eingeprägt. Eine höhere Macht zieht ihn aus der Erscheinungswelt nach jener Region, von der geglaubt wird, daß sie jede Befriedigung gewährt. Welche Befriedigung aber jene Region, in der jedes Ding seiner Vollendung harrt, gewährt, und wie diese erreicht wird, darüber hat sich der strebende Geist die verschiedenartigsten Vorstellungen gebildet, mit deren einer sich diese Abhandlung beschäftigen soll.

Wie die Aerzte oft nach einem Universalmittel geforscht haben, das alle Krankheiten heilte, und nach einer Methode, wornach alle behandelt werden sollen: so haben Philosophen nicht selten geglaubt, die absolute Erkenntniß der Wahrheit durch die Entdeckung eines Urbegriffs und einer absoluten Methode für alle Wissenschaften erreichen zu können. Die Entdeckung des Urbegriffs und der absoluten Methode gilt für den Anfang eines wissenschaftlichen Lebens, aus dem eine gänzliche Revolution aller Wissenschaften, der Religion und Künste hervorgehen soll. Aus dieser Vorstellung von dem Werthe jener Entdeckung begreift man, wie die davon eingenommene Seele nichts angelegentlicher betreibt, als die Auffindung jener beiden Universalmittel, die gerade auf die Wahrheit losstürmen, und wie sie voll von Erwartungen

sich von dieser Entdeckung, die dem Steine der Weisen wenigstens gleicht, das Heil der Menschheit verspricht.

Die Vorstellung von einer absoluten Methode liegt nicht nur der formalen Logik als Organ für alle Wissenschaften zu Grunde, sondern zeigt sich gleichfalls bei Raimund Lullius, Leibnitz u. A. und hat in dem französischen Rationalismus durch die Anwendung mathematischer Verfahrungsarten auf die Philosophie, in der deutschen Philosophie aber in den idealistischen Systemen Fichte's, Schellings und Hegels ihre Verwirklichung gefunden. In diesen vielfachen Versuchen die Wissenschaft durch eine absolute Methode zu verwirklichen, zeigt sich überall eine Verwechselung der Formen des Denkens mit den Bestimmungen der Dinge an sich und ein Streben, diese Bestimmungen der Dinge aus einem allgemeinen Schema zu erkennen, durch das nicht nur die Begriffe aller Wissenschaften gegeben, sondern auch zu einem Systeme, das der Wahrheit entspricht, verbunden werden sollen. Diese für alle Wissenschaften gleiche Methode will durch ein Denken die höchste Wissenschaftlichkeit erreichen, das mit dem Sein unmittelbar identisch dessen Bestimmungen unmittelbar entwickelt.

Das öftere Auftreten eines solchen Gedankens in der Geschichte der Wissenschaft und der Schein der Wahrheit, der in ihm ist, fordert zum Nachdenken über ihn um so mehr auf, als was er bezweckt uns anzieht. Nach dem Wissen strebend wünscht die Seele nichts mehr als einen Wegweiser, der sie auf dem kürzesten Wege zum Ziele führt, weßhalb sie leidenschaftlich und nicht selten kritiklos den Weg verfolgt, der ihr durch jene Vorstellung von einer Universalmethode verzeichnet wird. Nachdem sie längst diesen Weg betreten hat, fällt es ihr oft, wie in unserer Zeit, erst nachträglich ein, daß sie den Anfang und Weg ihrer Untersuchung selbst zum Gegenstand der Kritik machen müsse.

So vielfach auch schon in unserer Zeit die absolute Methode Gegenstand der Untersuchung gewesen ist, so hat doch diese Untersuchung weder ein genügendes Resultat geliefert, noch liefern können. Denn diese kritischen Untersuchungen haben theils die absolute Methode nur in der Verwirklichung betrachtet, die sie in

der Hegelschen Dialektik erlangt hat, und waren daher nicht allgemein genug, theils indem sie die absolute Methode nicht an und für sich betrachteten, lag der Beurtheilung keine philosophische Erklärung ihres Gegenstandes zu Grunde. Es ist aber der Gedanke einer absoluten Methode für alle Wissenschaften kein bloß willkührliches und zufälliges Produkt der Vernunft, dessen adäquateste Erscheinung in der Hegel'schen Dialektik zum Vorschein käme, sondern es ist dieser Gedanke ein nothwendiges Ergebniß gewisser metaphysischer und psychologischer Lehren. Deßhalb wird eine Beurtheilung der absoluten Methode, ohne eine vorausgehende Erklärung dieser Methode aus ihren Bedingungen, unmöglich sein. Eine solche Erklärung von der absoluten Methode, aus der die besondere Gestaltung derselben sich ergeben wird, muß daher der Beurtheilung selbst vorausgehen und ihr zu Grunde liegen. Es soll daher eine solche Erklärung aus den Bedingungen der absoluten Methode zuerst entwickelt werden, und daraus ihre besonderen Gestaltungen und die Beurtheilung ihrer Möglichkeit und Nothwendigkeit abgeleitet werden.

I.

Die Erklärung einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Das richtige Streben, das in den Gedanken einer für alle Wissenschaften gleichen Methode hervortritt, ist das Streben der Vernunft, eine reine apriorische Wissenschaft hervorzubringen, in der jeder Begriff von derselben Nothwendigkeit erzeugt werden soll, von der ihm seine Stelle im Begriffssystem angewiesen wird. Das systematische Interesse, eine Ordnung der Begriffe hervorzubringen, die vollkommen der Einheit der Dinge in Gott entspricht, und durch die aus einer Einheit sich die ganze Mannigfaltigkeit der Dinge erkennen läßt, geht dem Streben nach einer solchen Erzeugung und Verbindung der Begriffe, und nach einer Gewißheit und Nothwendigkeit derselben in jeder Wissenschaft voraus, wie sie schon in der Mathematik erreicht zu sein scheint.

Dieß Beispiel von einer reinen Wissenschaft und jenes allgemeine Interesse an einer nur in sich selbst basirten Wissenschaft veranlaßt den Gedanken von einer absoluten Methode, als eines Mittels, durch das das Ideal reiner Wissenschaftlichkeit verwirklicht werde.

Der Einfluß, den Systeme ausüben, die ein derartiges Ziel zu verwirklichen streben, giebt sich in der Meinung kund, daß diese Systeme vor allen oder die einzigen consequenten Vernunftsysteme seien. Nicht nur die Philosophen, deren Lebensaufgabe es war, dieß consequente Gedankensystem hervorzubringen, hegen davon die Meinung, daß es das einzige der Wahrheit angemessene sei, sondern ebenso Denker, die glauben, daß die Wahrheit nicht systematisch erfaßt werden könne, halten die Weise, wie das System aller Gedanken von der absoluten Methode hervorgebracht wird, für die allein in sich consequente. Diese Meinung, die zu ihrem Inhalte einen unmöglichen Gedanken hat, wird durch das wissenschaftliche Streben, von dem sie zeugt, getragen.

Obgleich Systeme der bezeichneten Art mehr Probleme der Wissenschaft aussprechen, als lösen, und in ihnen die Forderung der Wissenschaftlichkeit nicht selten für die That gilt, üben sie dennoch einen bezaubernden Einfluß auf den Denker aus. Wenn in der Seele ein wissenschaftliches Streben aufdämmert, wird sie von diesen Systemen hingerissen und merkt es nicht, daß sie nicht der adäquate Ausdruck, sondern nur ein Anklang von reiner Wissenschaftlichkeit überhaupt sind. Denn die Anerkennung der Wahrheit wissenschaftlicher Form bildet einen Grundzug der Seele, so daß sie in der Geschichte immer von Neuem versucht die reine Wissenschaftlichkeit zu verwirklichen, deren Erklärung wir beabsichtigen.

Die Erklärung einer absoluten Methode ist abhängig von der Einsicht in das Wesen der Wissenschaft. Diese wird durch eine philosophische Wissenschaft, die Logik, welche von Wesen der Wissenschaft handelt, erlangt. Die Universal-Wissenschaft, die nach Leibnitz die Aufgabe hat, die im Allgemeinen der Logik zukommt, die Elemente und Methoden der Wissenschaften zu bestimmen, muß daher

entweder mit der Logik, oder wie man diese Wissenschaft sonst nennen will, zusammenfallen, oder doch einen Theil derselben bilden. Es wird daher die ganze Auffassung und Beurtheilung der Probleme einer allgemeinen Methode von dem logischen Wissen erlangt werden müssen. Die Logik, wie sie bei uns ausgebildet ist, ist freilich wenig geeignet, über das Wesen der Wissenschaft Aufschluß zu geben, indem die eine, die formale Logik, überhaupt keine philosophische Wissenschaft ist, die andere, die spekulative, aber statt Wissenschaftslehre zu sein, etwas von dieser und etwas Metaphysik ist.

Die Logik hat bisher noch wenig Rücksicht genommen, theils auf die innere Verschiedenheit der systematischen Form, die aus verschiedenen philosophischen Voraussetzungen hervorgeht, theils auf diese Voraussetzungen selbst. In der abstrakten Weise, in der sie von der wissenschaftlichen Form aller Wissenschaften handelt, ist es ihr entgangen, daß diese Form mit ihrem Inhalte und mit metaphysischen Voraussetzungen genau zusammenhängt, und daß demnach nicht jeder Inhalt dieselbe Form überwerfen kann, und nicht aus jeder metaphysischen Voraussetzung und psychologischen Ansicht dieselbe wissenschaftliche Methode sich ergiebt. In dieser Beziehung ist der Gedanke einer für alle Wissenschaften gleichen Methode ein interessantes Problem, da er auf den innern Zusammenhang hinweis't, in dem die (logische) Form des Wissens mit den metaphysischen Voraussetzungen über den Inhalt desselben und mit der psychologischen Erklärung des Erkennens steht. Um daher in das Wesen einer Methode einzudringen, ist es nothwendig, die drei Stücke, die die systematische Form erklären, einzeln zu betrachten. Diese Elemente sind theils die psychologische Erklärung der Erkenntniß, theils die metaphysischen Voraussetzungen über die Dinge, theils die innere Gesetzmäßigkeit der Methode selbst, die durch jene beiden Elemente bedingt wird. Es sollen nun zuerst diese Bedingungen der Methode angegeben und nachgewiesen werden, in welchem Zusammenhang sie mit einander stehen und wie sie die innere Gesetzmäßigkeit der Methode begründen.

Die Vorstellung vom wissenschaftlichen Systeme bedingt den

Begriff der Methode. Ein System besteht aus einfachen Gedanken, Begriffen und Urtheilen, und aus deren Verbindung, die methodisch hervorgebracht werden soll. Die Methode ist selbst das Mittel zur Erzeugung des Systemes, in dem sie als Moment aufbewahrt wird. Eine Verschiedenheit der Systeme wird durch die Vorstellung von der Art und Weise der Erzeugung und Verbindung der Begriffe bedingt. Durch die Methode sollen die Begriffe einerseits mit einander verbunden werden, andrerseits aber soll sie die Begriffe selbst hervorbringen. Diese methodische Bildung und Verbindung der Begriffe, deren nach verschiedenen Theorieen gedacht werden, aus denen verschiedene systematische Formen sich ergeben.

Das Wesen einer Generationstheorie ist durch die Vorstellung von der Materie gegeben, aus der das Erzeugte hervorgehen soll, und durch die von der Vermittlung, durch die dieses mit jener verbunden ist. Diese Vorstellung kann eine dreifache sein. Die Begriffe, um deren Entstehung es sich hier handelt, können entweder in der Vernunft, aus der sie hervorgehen, fertig vorgebildet enthalten sein, und die Vermittlung, durch die sie zu einem Begriffssystem verbunden werden, kann alsdann nur als ein äußerliches Thun, wodurch keine Veränderung bewirkt wird, angesehen werden, da der Vernunft das Begriffssystem ohne ihr Thun beiwohnt, wie die Entstehung der Begriffe von der Präformationstheorie gedacht wird; oder die Begriffe sind nirgends vorgebildet, und überhaupt nicht, bevor sie wirklich sind, die Materie (die Sinnlichkeit) aber, aus der sie entstehen, läßt sie auch entstehen und zu einem Begriffssystem zusammengehen, wie die Begriffsbildung nach der generatio aequivoca gedacht werden muß; oder endlich es sind die Begriffe vor ihrer Wirklichkeit möglich, aber nicht vorgebildet, und erst durch das vermittelnde Denken werden sie aus einer Vorstellungsmasse zu einem Begriffssystem, wie nach der Epigenesis dieser Vorgang erklärt werden muß. Diese verschiedenen Vorstellungen von der Begriffsbildung liegen dem wissenschaftlichen Verfahren überhaupt zu Grunde, und ergeben, verbunden mit metaphysischen Erklärungen, verschiedene Methoden der Wissenschaft.

Die andere Bedingung der systematischen Form liegt in den metaphysischen Voraussetzungen über den Gehalt des Wissens, und betrifft namentlich die über die Qualität des Seins, die im genauesten Zusammenhang mit jener psychologischen Erklärung steht. Das Sein kann seiner Quantität nach entweder mannigfaltig oder einfach sein. Wenn in allem Seienden das gleiche Wesen ist, so ist es möglich, sich die Erzeugung der Begriffe nach der generatio aequivoca vorzustellen, denn alsdann kann, da hienach alle Begriffe dem Wesen nach gleich sind, jeder Begriff in jeden andern übergehen; während, wenn die Qualität des Seins eine verschiedene ist, die Begriffsbildung entweder nach der Post- oder Präformation begriffen werden muß. Bei einer Mannigfaltigkeit qualitativ verschiedener Wesen muß die Begriffsbildung voraussetzen, daß verschiedene, mannigfaltige Anfänge derselben gegeben sind, da der Begriff einer jeden Qualität nur aus derselben gewonnen werden kann.

Aus diesen Grundlagen nun ergeben sich verschiedene wissenschaftliche Verfahrungsarten, von denen eine jede durch eine metaphysische und dieser entsprechende psychologische Erklärung bedingt wird.

Diejenige Methode der Wissenschaft, die für die wahre gehalten werden muß, und deren Nothwendigkeit hier insofern indirekt erwiesen werden wird, als gezeigt werden soll, daß die gleiche Methode für alle Wissenschaften unmöglich ist, begründet sich auf die metaphysische Voraussetzung einer Mannigfaltigkeit qualitativ verschiedener Wesen und die epigenetische Erklärungsweise der Begriffssysteme. Wenn die Wissenschaft diese Voraussetzungen hat, muß einerseits behauptet werden, daß die Methode einer jeden Wissenschaft, die Eintheilung und Organisation ihres Gegenstandes durch die Beschaffenheit des Gegenstandes gegeben wird, andrerseits, daß die Begriffsbildung durch die Vermittlung eines denkenden Subjekts aus sinnlichen Vorstellungen, die nicht gebildete, sondern nur mögliche Begriffe sind, geschehe. Die Combination dieser beiden Voraussetzungen bewirkt es also, daß die denkende Bewegung, die Vermittlung eine That des Subjekts

ist, das durch Veränderung mannigfaltig verschiedener sinnlicher Vorstellungen ein Begriffssystem erzeugt. Das Subjekt erkennt die Welt aus sinnlichen Vorstellungen, und das Werden der Begriffe ist ein Werden des Subjekts.

Die Verbindung der metaphysischen Voraussetzung, daß das Sein der Qualität nach einfach sei, mit der psychologischen Erklärung des Begriffssystems nach der generalio aequivoca, begründet die für alle Wissenschaften gleiche Methode, die von einem Urbegriffe ausgehend, das Begriffssystem durch die innere Metamorphose desselben entstehen läßt. Da die Qualität des Seins ein und dieselbe ist, so muß die Methode aller Wissenschaften dieselbe sein, und die Eintheilung und Organisation des Gegenstandes einer Wissenschaft muß durch ein Gesetz oder Schema des Denkens, schon bevor der Gegenstand gegeben ist, bestimmt sein. Weil jeder Gegenstand dieselbe Qualität hat, muß die Organisation desselben überall die gleiche sein, die im Allgemeinen im Urbegriffe enthalten ist. In dieser Methode fällt das Werden der Begriffe mit der denkenden Bewegung des Subjekts schlechthin zusammen. Da der Urbegriff sich unmittelbar in immer andere Begriffe verwandelt, so geschieht das Erkennen ohne die Vermittelung des Subjekts; und der Begriff eines Subjekts, das denkt, ist nach dieser Theorie unmöglich. Es muß vielmehr die Erkenntniß als ein Prozeß vorgestellt werden, in dem der Gedanke sich denkend einen neuen Gedanken erzeugt, so daß die Vermittlung des Subjekts hiernach als eine überflüssige Geburtshilfe angesehen werden muß. Aus diesen Bedingungen ergiebt sich also eine gleiche Methode für alle Wissenschaften, die aus sich, d. i. dem Denken, ein Begriffssystem durch ein allgemeines Gesetz (Schema) hervorbringt.

Die Präformationstheorie, welche mit der metaphysischen Voraussetzung mannigfaltiger Qualitäten des Seins sich verbindet, begründet eine Methode der Wissenschaften, die theils die Eintheilungen jeder Wissenschaft von der Beschaffenheit ihres Gegenstandes entlehnt, theils aber die Vermittlung der Erkenntniß, ähnlich wie die zuletzt angeführte Vorstellung vom wissenschaftli-

chen Verfahren negirt. Da die Begriffe vorgebildet und angeboren sind, so kann in der That von einer Entstehung der Begriffe und einer Verbindung derselben zu einem Systeme, also von einer werdenden Erkenntniß und einer Vermittlung des Denkens nur so geredet werden, wie der Atomismus überhaupt von der Veränderung als einer Einbildung handelt. Die wissenschaftliche Methode also, die aus diesen Principien hervorgeht, kann nur als ein äußeres Thun angesehen werden, das weder in dem Subjekt noch in dessen Vorstellungen, noch in den Objekten etwas verändert, sondern nur dasjenige, was schon da ist, sammelt und ordnet, combinirt und auf einander bezieht.

Es sind in diesem Versuche die verschiedenen Vorstellungen vom wissenschaftlichen Verfahren und die sich hieraus ergebenden verschiedenen wissenschaftlichen Verfahrungsarten selber aus den Combinationen der metaphysischen und psychologischen Erklärungen abgeleitet, welche für die allein möglichen und nothwendigen erklärt werden müssen. Daher können auch nur drei Vorstellungen von der Methode Statt finden. Es braucht hier deßhalb nur angedeutet zu werden, daß die Versuche, die metaphysischen und psychologischen Erklärungen auf eine andere Weise zu verbinden Widersprüche involviren, weßhalb sie nicht Grundlagen wissenschaftlicher Verfahrungsarten sein können.

Für unsere Absicht, die Möglichkeit einer für alle Wissenschaften gleichen Methode zu ergründen, interessiren uns von den drei verschiedenen Combinationen vornämlich die beiden zuletzt angeführten, da es ersichtlich ist, daß nach der ersten Vorstellungsweise die Methode einer jeden Wissenschaft sich nach der Natur und dem Gegenstande der Wissenschaft richten und deßhalb eine für verschiedene Wissenschaften verschiedene Methode gelehrt werden muß.

(Der Schluß folgt im nächsten Hefte)

Die Hegel'sche Psychologie
und
die Exner'sche Kritik.

Von

Prof. Dr. Ch. H. Weiße.

Die Psychologie der Hegel'schen Schule, beurtheilt von Dr. F. Exner, ord. Prof. d. Philos. an der k. k. Universität zu Prag. Leipzig, F. Fleischer. 1842. Zweites Heft. Die Erwiederungen der Herrn K. Rosenkranz und J. E. Erdmann. Ebendas. 1844.

Wenn es in jedem Fall für eine ausgemachte Wahrheit gelten könnte, daß der Ausgang eines einzelnen Treffens für den Feldzug, in welchem das Treffen geliefert wird, oder daß der Ausgang eines Feldzugs für den Krieg entscheidend ist: so würde man nach Lesung der vorliegenden Schrift den Angelegenheiten der Hegel'schen Philosophie und aller Philosophie, welche in den Principien oder in der Methode mit der Hegel'schen in irgend einer Berührung steht, ein sehr ungünstiges Augurium stellen müssen. Denn daß in den beiden Treffen, welche in dieser Schrift jener Philosophie geliefert werden, indem nicht zwar sie selbst in allen ihren Streitkräften, aber doch ein abgesondertes Detachement dieser Streitkräfte mit der unverkennbaren Absicht und Aussicht, damit dem Kern des Heeres selbst den empfindlichsten Schlag zu versetzen, angegriffen wird, der Verfasser siegreich geblieben ist, dieß wird ihm wohl so leicht von keinem unbetheiligten Zuschauer des Kampfes bestritten werden. Hätte man nach dem ersten dieser Treffen allenfalls darüber im Zweifel bleiben können, da es nach

dieser allerdings dem Feinde noch einmal gelang, die Reste seiner geschlagenen Truppen zu einer neuen Begegnung zusammenzuziehen: so ist der abermalige Sieg, welchen der Verf. in seinem zweiten Heft über diese durch allerhand Nachzügler ergänzten und verstärkten Reste davon getragen hat, ein so vollständiger, daß wohl Niemand, der nicht etwa vor dem Anschein Furcht trägt, sich selbst zugleich mit dem unmittelbaren Gegner als geschlagen zu bekennen, ihn in Abrede zu stellen wagen wird.

Um ohne Bild zu sprechen: der Verf. hat schon in der Wahl des Gegenstandes, gegen den er seinen Angriff zunächst richtete, einen ungemein glücklichen polemischen Takt bewährt. Zwar sind wir weit entfernt, alle die Vorwürfe gerecht zu finden, die er gegen die Verfasser der von ihm besprochenen psychologischen Schriften (die Herrn Erdmann, Michelet und Rosenkranz) theils ausdrücklich erhebt, theils als nothwendige Folgerungen aus dem von ihm ausgeführten Tadel im Hintergrunde zeigt. Aber wir können doch nicht umhin, schon dieß seiner Polemik als ein Verdienst anzurechnen, daß sie sich gegen einen Punkt des Systems gerichtet hat, den auch gerechtere Beurtheiler des Systemes, als Er es ist, als einen solchen, welcher mehr, als manche andere, dessen Schwächen zu Tage bringt, anzuerkennen keinen Anstand nehmen dürfen. Derselbe glückliche Tact hat ihn abgehalten, unmittelbar gegen den Urheber des Systemes anzukämpfen. Er spricht es zwar nicht aus, er hat es sich vielleicht nicht einmal zum Bewußtsein gebracht; aber dem aufmerksamen Leser wird es nicht entgehen, daß gerade die Art der Polemik, welche er übt, eine ganz andere Berechtigung gegen die Anhänger des Systems hat und in jedem ähnlichen Falle haben würde, als gegen dessen Urheber. An dem Urheber eines Systems ziemt es sich, wenn man ihn bekämpfen will, allenthalben gerades Weges auf die letzten Gründe und Motive seines Thuns loszugehen, ihn nicht in seinen Folgerungen, sondern in seinen Principien zu bestreiten. Gegen die Anhänger ist ein anderes Verfahren erlaubt, und nicht nur erlaubt, sondern es würde selbst weder von Geschicklichkeit, noch von Redlichkeit zeigen, wenn man gegen sie in derselben

Weise, wie gegen den Meister, verfahren wollte. Sie haben recht eigentlich für das System, so wie es sich als System gelten macht, für die Lehre in dem ganzen Umfange der Folgerungen, die zum großen Theil eben erst durch sie aus ihr gezogen werden, einzustehen. Auf ihnen ruht eine Verantwortlichkeit ähnlicher Art, wie in verfassungsmäßig durchgebildeten Staaten auf den Dienern der Krone, die ihrerseits von Verantwortung frei, oder nur vor Gott und der Weltgeschichte verantwortlich ist. Die Ausstellungen, welche der Verf. gegen die drei psychologischen Werke von Anhängern des berühmten Denkers macht, treffen allerdings zum gar nicht geringen Theile den Meister selbst, dessen Sätze hin und wieder fast selbst nach ihrem wörtlichen Ausdruck sich in jenen Schriften wiederholt finden. Dabei aber haben diese Ausstellungen lange nicht das Ansehen von Schulmeisterei und Kleinlichkeit, welches sie haben würden, wenn sie gegen des Meisters eigene Darstellung in der „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften," oder auch (aus welchem Werke manche derselben zuletzt geschöpft sind) in der „Phänomonologie des Geistes" gerichtet wären. Dieß wird denjenigen nicht befremden, der da bedenkt, wie ganz etwas Anderes es ist, aus neu aufgefundenen speculativen Principien heraus in der großartigen Weise, wie in den genannten beiden Werken geschehen ist, das Ganze einer Weltansicht und Weltwissenschaft zu entwerfen, etwas Anderes, als Schüler und Anhänger, von gegebenen Voraussetzungen aus, welche zu jenen Principien sich ihrerseits nur als Folgerungen verhalten, ohne erneute Prüfung der Principien eine besondere, dort nur in ihren Grundlinien schematisirte Wissenschaft auszuführen. So verschieden die Unternehmungen selbst, so verschieden muß auch der Maaßstab sein, der zum Behufe wissenschaftlicher Kritik an sie gelegt wird. Die indirecten Folgerungen freilich, die von einer gegen ein Unternehmen der letztern Art geübten Kritik auf die Erfolge jenes größern Unternehmens, unter dessen Aegide das letztere vollbracht worden ist, gezogen werden mögen, wird freilich auch jenes entweder überhaupt nicht, oder nur durch eine Antikritik, die irgendwie mit dem Versuche einer Recon-

struction des Systemes wird verbunden sein müssen, von sich ablehnen können.

Wir nun sind, wie man bereits aus dem Gesagten abnehmen wird, nicht gesonnen, uns der von dem Verf. beurtheilten Schriften gegen ihn anzunehmen, wenn wir auch, wie gleichfalls schon angedeutet, der Meinung sind, daß der so scharf und schonungslos gegen sie ausgesprochene Tadel manche Milderung erleiden wird, sobald man den philosophischen Standpunkt, von welchem sie ihre Principien entnommen haben, gerechter zu würdigen gelernt hat, als es offenbar im Sinne und im Vermögen des Verf. liegt. Milderung nur, keineswegs wirkliche Erledigung; wir erkennen vielmehr in allen Hauptpunkten die Kritik für eben so objectiv treffend, wie sie in subjectiver Hinsicht sich jedem unbefangenen Gefühl als eine durchaus gerade und ehrliche, aus der vollkommensten bona fides und einem rein sachlichen Interesse hervorgegangene kund gibt, und der Verf. in allen diesen Beziehungen, namentlich über denjenigen seiner Gegner, mit welchem der Streit im zweiten Heft, nicht durch seine, des Verf.'s, Schuld am meisten ein persönlicher geworden ist, eine unbestreitbar moralische Ueberlegenheit behauptet. Daß die Hegel'sche Psychologie, in der Gestalt, wie sie, als diejenige Disciplin, welche vom „subjectiven Geiste" handeln soll, zuerst durch die „Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften" zu einem integrirenden Theile des Systemes erhoben, und dann in diesem Sinne, mit fast unveränderter Beibehaltung des dort vorgezeichneten Schemas, in den drei vom Verf. beurtheilten Werken zum Gegenstande einer weitern Ausführung gemacht worden, ein durchaus unhaltbares Gebilde ist: dieß hat der Verf. für den gesunden Menschenverstand, an welchen er seine Darstellung richtet, bewiesen. Eine Berufung von dem Forum dieses gesunden Verstandes, welches in Dingen dieser Art freilich nicht das höchste, aber doch ohne Zweifel wohl ein solches ist, mit dessen Ausspruch sich kein höheres in Widerspruch setzen darf, auf das speculative Forum, wird den Gegnern nichts helfen; wenigstens so lange nicht, als in diesem höhern Forum eine solche Speculation zu Gericht sitzt, welche die

unantastbaren Rechte der unbefangenen natürlichen Vernunft nicht ganz ungescheut mit Füßen zu treten wagt. Vorzüglich gelungen ist dem Verf. der Beweis, daß das Princip, in welches die beurtheilten Schriften ihrerseits die Wissenschaftlichkeit ihres Inhalts setzen, die dialektische Methode, von ihnen auf eine Weise gehandhabt wird, welche der prätendirten Wissenschaftlichkeit nur einen schnöden Hohn spricht, indem sie die Ordnung der Begriffe, welche entweder diese Wissenschaftlichkeit selbst vorstellen, oder wenigstens mit ihr in engster Beziehung stehen soll, zum Theil ganz unverholen als das Spiel einer gehaltleeren Willkühr erscheinen läßt. — Es mag seinerseits „unschuldig" gemeint sein, wenn es Herr Rosenkranz, mit reiner Berufung auf Hegel, als erlaubt in Anspruch nimmt, die triadische Gliederung des „absoluten Begriffs," da, wo das absolute Verständniß dieses Begriffes ausgeht, durch „unschuldige Triaden" zu ergänzen. Aber wer sich in einem Zusammenhange, der doch sonst nicht aufhört, auf den vollen Ernst der Wissenschaft Anspruch zu machen, dergleichen unschuldige Spiele verstattet, ein Solcher darf sich nicht beklagen, wenn in seinen Lesern der Argwohn rege wird, daß zuletzt wohl gar jener ganze vermeintliche Ernst auf ein solches Spiel oder Kurzweil hinauskommen möchte. Am Sonderbarsten nimmt sich solches kurzweilige Verfahren aus, wenn man es mit der Ernsthaftigkeit zusammenhält, mit welcher der eben genannte Schriftsteller in der Vorrede seines Buches darauf dringt, daß auch diejenigen, welche von der Nothwendigkeit eines Fortschritts der Philosophie über Hegel hinaus überzeugt sind, fürerst sich doch nur innerhalb der Gränzen, welche durch Hegel der Speculation gesteckt sind, halten, und der weiteren Ausführung des von Hegel Entworfenen oder Begonnenen befleißigen sollen. Das Schlagwort, daß nur dieß jetzt an der Zeit sei, nur auf diesem Wege wirkliche Fortschritte, falls es dereinst auch im Großen dazu kommen sollte, vorbereitet und ermöglicht werden können, mag freilich ein bequemer Trost für diejenigen sein, welche solcher Wendungen bedürfen, um dadurch das geheime Bewußtsein über die Vergeblichkeit ihres Thuns zu beschwichtigen!

So bereitwillig wir nun das Verdienst anerkennen, welches in der gelungenen Polemik gegen eine Reihe von Arbeiten liegt, von denen auch wir die Ueberzeugung hegen, nicht nur, daß sie der Wissenschaft keinen Gewinn gebracht haben, sondern auch, daß sie von Gesichtspunkten aus unternommen sind, welche durch die Leichtfertigkeit des Verfahrens, zu der sie verleiten, dem Ernst der wissenschaftlichen Gesinnung Gefahr bringen: so finden wir uns doch veranlaßt, zwischen diesem thatsächlichen Verdienst und der Intention des Verf., insofern dieselbe zugleich auf ein Positives gerichtet ist, zu unterscheiden. Mit dieser Intention hängen die Consequenzen, welche er von den Ergebnissen der an jenen psychologischen Werken geübten Kritik auf das System überhaupt, auf dessen Principien und Methode zieht oder offenbar gezogen wissen will, auf das Engste zusammen, und es ist zu wünschen, daß man sich diesen Zusammenhang zum Bewußtsein bringe, damit man sich nicht durch den Beifall, den man jener Kritik nicht versagen kann, zu einer übereilten Einstimmung in die Consequenzen verleiten lasse. Wir machen zuvörderst auf folgenden Umstand aufmerksam. Man könnte nach dem, was wir über das Verhältniß des Verf. zu seinen Gegnern, und zu der Sache, die er bekämpft, im Allgemeinen bemerkten, die Vermuthung fassen, daß der Verf., dessen Absicht, wie wir sahen, allerdings gegen die Hegel'sche Philosophie überhaupt, und nicht blos gegen einen Theil derselben gerichtet ist, nur zufällig auf diese psychologischen Arbeiten von Jüngern jener Philosophie gestoßen sei, und dadurch, daß er sie auswählte, um an ihnen die Gebrechen des Systems überhaupt zu Tage zu bringen, sich zu ihrem Inhalte in kein näheres Verhältniß gestellt habe, als zu dem Inhalte des übrigen Systemes. Ob nun dieß sich factisch so verhalte, ob der Verf. für seine Person an der Psychologie kein näheres Interesse nimmt, als an der übrigen Philosophie, und ganz eben so bereit sein würde, an jedem beliebigen andern Beispiel den polemischen Gegensatz durchzuführen, können wir dahin gestellt sein lassen. Dieß jedoch ist nicht zu übersehen, daß er einen nicht unbeträchtlichen Theil der Vortheile, die er über seine Gegner behauptet,

einer die Beschaffenheit jenes nächsten Gegenstandes seiner kritischen Verhandlung betreffenden Voraussetzung verdankt, welche er von seinem Standpunkt aus als etwas sich von selbst Verstehendes betrachten durfte, welche aber auch als ein von den Gegnern ihm von vorn herein Zugegebenes zu betrachten, die Letzteren ihm durch ihr Thun das Recht gegeben hatten. Es ist die Voraussetzung, daß die Lehre von der menschlichen Seele in dem Umfange und innerhalb der Gränzen über die, so scheint es, zwischen dem Verf. und seinen Gegnern kein Streit ist, in der That die Bestimmung habe, eine selbstständige, in sich einige und gegen die andern, in gewisser Weise wenigstens, abgeschlossene Disciplin auszumachen. Wer einen tiefern Blick in das Getriebe des vor uns liegenden kritischen Kunstwerks gethan hat, dem wird es nicht entgehen, wie das Räderwerk desselben entweder durchgehends oder zum guten Theile durch den Druck einer Feder in Bewegung gesetzt wird, welche sich in der, nicht eben mit besondern Worten ausgesprochenen, wohl aber als von selbst sich verstehend, überall stillschweigend vorausgesetzten Forderung verbirgt, daß die Thatsachen des menschlichen Seelen- und Geisteslebens, als unter sich ein wissenschaftliches Gebiet ausmachend, in unmittelbarem Zusammenhange unter einander und abgetrennt von andern Gegenständen der Wissenschaft ihre philosophische Erörterung und Erklärung finden müssen. Für den Verf. ist diese Forderung eine von selbst sich verstehende, denn die philosophische Lehre, zu der er sich bekennt, die Herbart'sche, nimmt bekanntlich die Seele für ein einfaches Wesen und setzt die Aufgabe ihrer wissenschaftlichen Betrachtung ausschließlich in die Zergliederung des Mechanismus der Vorstellungen, auf welchen nach ihr alles Seelenleben, d. h. alles innere Geschehen in der Seele sich zurückführt. Wenn dagegen die Psychologen der Hegel'schen Schule auch ihrerseits die Voraussetzung, nicht blos einer erscheinenden, sondern einer an sich seienden Einheit des menschlichen Seelenlebens unangetastet lassen, und, ohne es selbst gewahr zu werden, sich auf diese Voraussetzung hin, der seit der Wolff'schen Philosophie aufgekommenen Gewohnheit fügen, die Seelenlehre

als eine geschlossene Disciplin zu behandeln, so ist dieß für ihren philosophischen Standpunkt eine petitio principii, von der man sich gar nicht zu verwundern hätte, wenn es sich finden sollte, daß sie sich an der Beschaffenheit der Werke, welche der Ausführung dieser angeblichen Disciplin gewidmet sind, auf empfindliche Weise gerochen hat. .

Eine kurze Ausführung des, vielleicht parador klingenden Satzes, den wir hier ausgesprochen, wird uns den bequemsten Anknüpfpunkt gewähren, beiden Parteien gegenüber, die sich hier einander bekämpfen, die Gesichtspunkte in Anregung zu bringen, welche diesen Streit zu einem vielleicht auch für die positive Fortbildung der Wissenschaft fruchtbaren, werden machen können. — Ich nannte die Voraussetzung, von der aus die Gegner des Verf. ähnlich, wie er selbst, zu der Beiden gemeinschaftlichen Vorstellung von der Psychologie als einer besondern philosophischen Wissenschaft gekommen sind, eine für ihren, der Gegner, Standpunkt unberechtigte, eine petitio principii. Um diesen Ausdruck zu vertreten, muß ich allerdings darauf dringen, daß der Begriff dieses „Standpunktes" und der philosophischen Principien, welche das characteristische Moment desselben bilden, nicht allzu eng gefaßt, nicht gleich von vorn herein durch Aufnahme alles dessen, was bei den Verfassern der vorliegenden Werke und vielleicht auch bei ihrem philosophischen Meister subjective Voraussetzung ist, unter seine wesentlichen Merkmale, verunreinigt werde. Dieß mit Nachdruck hervorzuheben, ist um so mehr Grund, als unser Verf., (Heft II. S. 33) die für seine polemischen Zwecke wohl überaus bequeme, aber in seiner eigenen Ueberzeugung schwerlich durch etwas Anderes, als durch die von ihm selbst doch als so zweideutig erkannten äußern Erfolge des Hegel'schen Systemes begründete Meinung ausspricht, daß dieses System, in der Gestalt, wie es vorliegt, „leicht jedes andere, auf demselben Grunde errichtete, als eine wenig bedeutende Spielart überflüssig machen dürfte." Es wird indeß wohl kaum einer Appellation an die von uns bereitwillig anerkannte Redlichkeit des Verf. bedürfen, um ihn über den Leichtsinn dieser Voraussetzung wenigstens in so weit zur

Selbstbesinnung zu bringen, daß wir, wenn wir hier seinen Gegnern eine Unangemessenheit ihres Verfahrens gegen ihr wissenschaftliches Princip nachweisen, nicht eben damit nothwendig zugleich gegen ihn zu streiten glauben dürfen. Eine andere Frage ist es, ob nicht die Untersuchung selbst über die wahre Beschaffenheit und über die richtigen Consequenzen des gegnerischen Princips uns mit den Ansichten, welche unser Verf. über dasselbe gefaßt, eben so, wie mit der Behandlungsweise, welche es von Seiten seiner Gegner erfahren hat, in Conflict bringen wird.

Wir glauben nämlich auch in dieser Untersuchung auf die metaphysischen Grundfragen aller Speculation zurückkommen zu müssen, welche der Verf. an der oben angeführten Stelle in einer kurzen Anmerkung in persönlichem Bezug auf den Ref., und auf eine Anzeige, welche derselbe von des Verf. Schrift „über Nominalismus und Realismus" (Berliner Jahrb. 1843. N. 48—50) gegeben hatte, nochmals, aber auf sehr unbefriedigende Weise zur Sprache bringt. Worauf denn gründet sich die unserm Verf. mit seinen Gegnern gemeinschaftliche Voraussetzung der Psychologie als einer besondern Disciplin, als einer in sich einigen und abgegränzten philosophischen Wissenschaft? Worauf gründet sie sich eben als eine Beiden, die doch im Princip so weit von einander abgehen, *gemeinschaftliche*, von Beiden ohne besondere Rücksicht auf die beiderseitigen Principien, ohne eine besondere Untersuchung der Frage, ob auch die Aufgabe, welche diese Disciplin zu lösen unternehmen soll, richtig gestellt sei, hingenommene? Sie kann sich, so betrachtet, offenbar nur auf eine anderweite Voraussetzung begründen, welche über die Beschaffenheit des Gegenstandes dieser Disciplin der gemeine, außerwissenschaftliche Verstand, und nicht erst die Wissenschaft macht. Denn wo die Arbeit der Wissenschaft anhebt, da heben auch für den Verf. und seine Gegner die Differenzen an, und es giebt hier nichts Gemeinschaftliches mehr. Für unsern Verf. ist *diese* Voraussetzung, die *sachliche*, *gegenständliche*, die ihrerseits wieder der Grund jener formalen Voraussetzung ist, allerdings zugleich eine wissenschaftliche. Sie ist von ihm nicht in besonderer Bezie-

hung auf Psychologie, sondern auf Philosophie überhaupt in der, a. a. O. S. 32 von ihm gemachten Bemerkung ausgesprochen: „nicht der Begriff des Seins einfacher Wesen, sondern einfache Wesen in Unabhängigkeit von allen Relationen seien bei Herbart die letzten Voraussetzungen der Erscheinungswelt.“ Es ist zwar diese Aeußerung, wie gesagt, von ihm nicht in besonderem Bezug auf Psychologie gethan, sie hat vielmehr doch den allgemeinen Zweck, die Herbart'sche Philosophie gegen die Bemerkung des Ref. zu vertheidigen, daß sie, wie aller sogenannte Nominalismus, im Grunde nur ein verkappter Realismus sei. Indeß, die Anwendung auf Psychologie ist leicht gemacht. Wenn der Verf. von seiner Psychologie überhaupt aussagt, daß ihr das Dasein einfacher Wesen nicht für eine begriffliche Voraussetzung ihrer selbst, der Philosophie als solcher, sondern für eine sachliche Voraussetzung der Erscheinungswelt gilt, so wird er von der Psychologie nicht in Abrede stellen, daß der Grund, sie als eine besondere Wissenschaft zu behandeln, in der Art und Weise liegt, wie im Gebiete des Seelenlebens das Dasein einfacher Wesen für denselben Verstand, die anderwärts solches Dasein eben nur voraussetzt, sich als ein Gegenstand unmittelbarer Erfahrung gelten macht, als eine Erscheinungsthatsache, die man nur zu ergreifen braucht, um das Princip ihrer wissenschaftlichen Erklärung und Entwickelung, welches anderwärts erst mühsam hinter den Erscheinungen hervorgezogen werden muß, sogleich mit zu ergreifen. So verhält es sich offenbar bei Herbart. Die Psychologie ist ihm dadurch eine besondere von der Metaphysik, mit der sich ihre Aufgabe zunächst berührt, abgetrennte Wissenschaft, daß sie nicht, wie diese, auf einer einfachen, sondern auf einer doppelten Voraussetzung beruht, auf der Voraussetzung, nicht blos, daß es einfache Wesen giebt, aus deren Relationen die erscheinende Wirklichkeit hervorgeht, sondern zugleich, daß die Seele ein solches „einfaches Wesen“ ist. Es liegt uns nun ob, zu zeigen, einestheils, daß dieses Verfahren, in Folge dessen die Psychologie als eine solche Wissenschaft behandelt wird, bei Herbart, und mithin auch bei unserem Verf., die ihnen Beiden gemein-

schaftlichen Voraussetzungen zugegeben, ein ganz richtiges und consequentes ist, aber freilich auch ein solches, worin die spekulative Schwäche dieser Voraussetzungen zu Tage kommt; anderntheils, welches andere Verfahren, in Gemäßheit ihrer in tieferer Speculation sich begründenden Principien, von den Gegnern des Verf. gefordert wäre, und welches die Mißverständnisse sind, die es bei ihnen nicht dazu haben kommen lassen.

Der Verf. hat die Philosophie, zu der Er sich bekennt, als Nominalismus bezeichnet; aus dem Grunde, weil sie den Begriffen, durch welche wir den Inhalt unserer Erkenntniß in Gedanken fassen, keine von den Gegenständen der Erfahrung, auf welche wir sie anwenden, unabhängige Realität oder Gültigkeit zuschreibt. Sie selbst, diese Philosophie, giebt sich, wie bekannt, für eine Bearbeitung der in der Erfahrung gegebenen Begriffe; sie setzt ihre Aufgabe darein, aus diesen Begriffen den Widerspruch zu entfernen, der, wie sie richtig und scharfsinnig erkannt hat, der Gestalt ihrer Unmittelbarkeit allenthalben inwohnt. Dieß nun glaubt sie aber dadurch zu erreichen, daß sie zur Voraussetzung der Erscheinungswelt eine Welt einfacher, unabhängig von den Relationen, durch welche sie eben zum realen Grunde einer Erscheinungswelt werden, bestehender Wesen macht. Mit dieser Voraussetzung erfaßt, ist, nach ihr, das System der Begriffe, zu welchem sich die Erscheinungswelt in unserm Verstande gestaltet, ein widerspruchsloses, ohne sie ein widerspruchsvolles.

Es ist leicht zu sehen, daß bei diesen Annahmen die Aufgabe der Psychologie sich wesentlich verschieden gestalten muß von der Aufgabe der übrigen theoretischen Philosophie, und daß mithin auch diese Aufgabe eine in sich selbst concentrirte, von den andern Theilen der Philosophie abgesonderte Lösung verlangen wird. Während nämlich diese andern Theile (— der theoretischen Philosophie versteht sich, denn die praktische geht bekanntlich, nach Herbart, ihren eigenthümlichen, von jener ganz unabhängigen Weg) den Begriff, durch welchen die Lösung der Widersprüche sich vermitteln soll, erst suchen müssen, da er für sie

in keiner unmittelbaren Erfahrung gegeben ist: so darf sich die Psychologie dieses Begriffs als eines in derselben Erfahrung, — aus welcher die Widersprüche, die hier nur durch den Mangel einer richtigen Benutzung desselben veranlaßt werden, entfernt werden sollen, — unmittelbar gegebenen rühmen. Ihr wissenschaftlicher Weg scheidet sich also ebenso deutlich ab von dem Wege der übrigen theoretischen Philosophie, wie sie auch für das außerwissenschaftliche Bewußtsein die Erfahrungsthatsachen, welche sie zu bearbeiten hat, von der übrigen Masse der Erfahrungsthatsachen abscheiden; daher in diesem Punkt eben das bereits von uns erwähnte Zusammentreffen der wissenschaftlichen Voraussetzungen dieser Philosophie mit den Voraussetzungen des außerwissenschaftlichen Verstandes. Denn so weit auch immerhin der letztere von dem Begriffe eines „einfachen Wesens", wie ihn die Herbart'sche Philosophie denken lehrt, entfernt bleibt, so liegt es ihm doch nahe genug, die Seele, der Körperwelt gegenüber, als ein wenigstens relativ einfaches Wesen anzusehen, und, wenn er dazu fortgeht, sie als Gegenstand einer wissenschaftlichen Betrachtung zu denken, diese Betrachtung als eine solche vorzustellen, welche durch die Beschaffenheit ihres Gegenstandes eben so sehr zu einer in sich selbst einigen und untheilbaren, wie nach Außen abgeschlossenen gemacht wird.

Gegen die oben erwähnte Bezeichnung des Princips, nicht der Herbart'schen Psychologie insbesondere, aber, worin dasselbe inbegriffen ist, der Herbart'schen Philosophie überhaupt, hatte Ref. den Einwand erhoben, daß ein reiner Nominalismus unmöglich ist, aus dem Grunde, weil, den Gesetzen unseres Denkens zufolge, in alle Begriffe, die wir aus gegebener Erfahrung bilden wollen, Voraussetzungen sich eindrängen, die nicht aus der Erfahrung als solcher entnommen sind. Er hatte unter anderem bemerklich gemacht, daß namentlich auch der Begriff, welchen die Herbart'sche Philosophie als nothwendige Ergänzung der Erfahrung nur aus der Erfahrung gebildet zu haben meint, der Begriff des substantiellen Hintergrundes, welchen alles erscheinende Dasein in den „einfachen Wesen" haben soll, weit entfernt, das

wirklich zu sein, wofür jene Philosophie ihn ausgiebt, auch seinerseits mit apriorischen Voraussetzungen über die Natur des Seins, dessen erfahrungsmäßigen Grund er bezeichnen will, behaftet ist. Der Verf. hat diesen Einwand auf eine Weise zu beantworten versucht, aus welcher deutlich erhellt, daß er ihn nicht verstanden hat. „Wäre sein (Herbarts) System", — diese Worte läßt er auf die bereits angeführten folgen — „darum Realismus, weil er einen Begriff seines absoluten Prius hat, so gäbe es keinen Streit zwischen Nominalismus und Realismus, denn Jeder muß, was er denkt, in Begriffen denken." Das ist es ja gerade, was Ref. erinnert hatte. Ref. hatte den Streit des Nominalismus gegen den Realismus für einen auf leerer Einbildung beruhenden, und den Nominalismus selbst für einen bloßen Doppelgänger des Realismus erklärt, aus dem Grunde, weil die realistische Unterschiebung des Begriffs für das Sein, die Voraussetzung, daß seinen Begriffen, eben weil sie Begriffe sind, eine Realität, die sich mit ihnen wechselsweise deckt, entsprechen müsse, auch die seinige ist. Der Nominalismus, so hatte Ref. weiter bemerkt, unterscheidet sich von dem Realismus nur durch die Kritiklosigkeit, mit welcher er aus der in der Tiefe unseres Geistes verborgen liegenden Masse der reinen Denkbegriffe irgend einen oder einige, ohne sich ihrer Natur, und noch weniger der übrigen Denkbegriffe bewußt zu werden, auf's Gerathewohl herausgreift, und sich dann einbildet, sie durch die Erfahrung, auf deren Welt er sie in dieser unkritischen Weise anwendet, neu gewonnen zu haben. Dieß, machten wir bereits dort bemerklich und müssen es hier, zum Behuf einer Würdigung der psychologischen Grundvoraussetzungen der vorliegenden Schrift, nochmals hervorheben, ist der Fall mit den Kategorieen, aus denen, versteht sich ohne es zu wissen oder zu beabsichtigen, Herbart seinen Begriff der „einfachen Wesen" gebildet hat. Es war uns nicht eingefallen, zu behaupten, daß Herbart diesen Begriff als Begriff zur Voraussetzung der Erscheinungswelt habe machen wollen. Wir wußten es so gut, wie wir jetzt es wissen, nachdem der Verf. uns darüber zu belehren für nöthig erachtet hat, daß nicht der Begriff

der einfachen Wesen, sondern die einfachen Wesen selbst die Voraussetzung der Erscheinungswelt bilden sollen. Aber eben dieß wußten wir und wissen wir auch jetzt uns berechtigt, ihm als Kritiklosigkeit, oder vielmehr, da es sich hier zunächst nicht um die Beurtheilung, sondern einfach nur um das Bewußtsein des Elementes handelt, aus dem er seine Begriffe bildet, als Mangel an eigentlicher, d. h. nach dem von Kant dafür ausgeprägten characteristischen, nicht der Vergessenheit zu übergebenden Ausdruck, an transscendentaler Speculation anzurechnen, daß er den Begriff dieser Wesen, ohne alles Zuthun apriorischer Begriffsbestimmungen, aus der durch rein formales, äußerlich bleibendes Denken aus der zur Widerspruchslosigkeit hinausgearbeiteten Erfahrung entnommen zu haben in der Meinung stehen konnte. Als ob es möglich wäre, den Inhalt unserer Vorstellungen, die jedoch, auch nach Herbart, zunächst ein blos subjectives Geschehen in unserer Seele sind, auf ein Sein außer uns zu beziehen, ohne durch eine andere Seelenkraft von diesem Sein einen Begriff zu haben, der als solcher nicht selbst blos Vorstellung, oder ein aus Vorstellungen, die, was sie sind, subjective Seelenzustände, in alle Ewigkeit, so lange nichts Höheres hinzutritt, bleiben müssen, Erwachsendes ist! Als ob es möglich wäre, an dieses als außer uns bestehend gedachte Sein die Forderung der Widerspruchslosigkeit zu bringen, ohne durch weitere Voraussetzungen über die Beschaffenheit dieses Seins, die gleichfalls nicht in der Vorstellung begründet sein können, da in dieser ja vielmehr der Widerspruch als solcher, das sich selbst widersprechende Dasein, seinen Sitz hat, dazu hingedrängt worden zu sein! Der Realismus, obgleich auch er den Fehler begeht, die Kategorieen, in denen die nothwendige Voraussetzung alles Denkens, und mit dem Denken zugleich des Seins enthalten ist, an gewissen Stellen seines Gedankenganges mit dem Seienden selbst, dessen Voraussetzung sie eben nur bilden sollen, zu verwechseln, macht sich doch nicht jener Gedankenlosigkeit schuldig, sie, diese Kategorieen, für etwas dem denkenden Geiste zugleich mit dem Inhalte seiner sinnlichen Vorstellungen von Außen gekomme-

nes zu nehmen. Er steht daher, auch wenn er in jener Einseitigkeit beharrt, durch die er eben als Realismus im scholastischen Sinne bezeichnet wird, entschieden über dem Nominalismus; und dieser kann sich, eben um dieser Gedankenlosigkeit willen, durch die er sich ganz auf das Niveau des gemeinen Verstandes setzt, ihm gegenüber unter keiner Bedingung als eigentliche, ebenbürtige Speculation behaupten. Am wenigsten kann solches der Nominalismus in neuerer Zeit der Aufgabe gegenüber, welche der modernen Speculation unwiderruflich durch Kant's Vernunftkritik bezeichnet worden ist. Hier tritt er vielmehr ganz in die Stellung ein, welche der Urheber dieser neuen Gesammt-Epoche der philosophischen Speculation als Dogmatismus bezeichnet hat; und nur eine gründliche Unkenntniß der eigentlichen Tendenzen und des wahren Charakters der von Kant unternommenen Reform der Philosophie läßt es als erklärlich erscheinen, wenn man hin und wieder Herbart als denjenigen von Kant's Nachfolgern, der in seinem Sinne sein Werk fortsetzt, hat bezeichnen wollen *).

*) Ref. darf sich, was das hier berührte Verhältniß der Herbart'schen Philosophie zur Kant'schen betrifft, auf einen frühern Artikel dieser Zeitschrift berufen, die Beurtheilung der Werke von Trendelenburg und Lotze, Bd. IX. S. 264. f. — Wie gänzlich fremd übrigens auch Hrn. Exner der wahre Sinn von Kant's Vernunftkritik geblieben ist, dieß erhellt deutlich aus seiner Aeußerung S. 33: „bei Kant seien die Kategorieen ein Prius nur des Erkennens, nicht des Denkens." Das kann offenbar nur so viel heißen sollen: das Denken erzeuge diese Kategorieen erst, um sie sodann zum Prius des Erkennens zu machen, d. h. als Form des Erkennens zu benutzen. Der Verf. hat vergessen, wie eben dieß, daß die Kategorieen nur ein Erzeugniß, ein Machwerk des Denkens, oder, was gleichviel, des reflectirenden Verstandes seien, die Behauptung des Locke'schen Empirismus war, welchen Kant durch seine Kritik gerade niederlegen wollte. Daß es, wenn die Kategorieen das Prius auch des Denkens sein sollen, „Gedanken vor dem Denken" geben würde, mag einer nominalistischen Denkweise, wie des Verf.'s, immerhin als ein Widerspruch erscheinen; aber der Verf. wird sich wohl entschließen müssen, diesen angeblichen Widerspruch, mit dessen Nachweisung er den Ref. ad absurdum führen zu können meint, auch Kant aufzubürden. Auch bei Kant sind die Kategorieen, als potentielle Gedanken, d. h. als die Potenz oder Möglichkeit des Denkens, das Prius des

Die „einfachen Wesen," welche unser Verf. uns als die „letzte Voraussetzung der Erscheinungswelt" bezeichnet, sind also bei Herbart recht eigentlich eine Hypothese; eine Hypothese in dem Sinne, wie die empirische Physik dergleichen ersinnt, um sich damit die Möglichkeit einer mathematischen Bearbeitung der Naturerscheinungen zu eröffnen, wie aber nach Platon die Eigenthümlichkeit der Philosophie, und die dialektische Methode in der Philosophie eben darin besteht, keine Hypothese zu haben, sondern alle Hypothesen aufhebend, zu dem wahren Princip der Erkenntniß hindurchzudringen**). Die Psychologie, — um jetzt von ihr insbesondere zu sprechen, — unterscheidet sich von der übrigen theoretischen Philosophie auch dadurch, daß sie zu dieser ersten Hypothese von den einfachen Wesen, und (was wir sogleich als in derselben mitgesetzt betrachten können) von deren Störungen und Selbsterhaltungen, noch eine zweite Hypothese hinzubringt, und zwar eine solche, von der sich jeder Schärferblickende sagen muß, wenn auch die Herbart'sche Philosophie es auf das Sorgfältigste zu bemänteln strebt, daß sie mit jener ersten ursprünglich nicht das Mindeste gemein hat, sondern auf rein äußerliche Weise an sie geknüpft wird. Während nämlich in der Metaphysik die äußere Erscheinungswelt einfach nur aus dem Wechselspiel der Störungen und Selbsterhaltungen abgeleitet wird, welches zwischen den verschiedenen einfachen Wesen stattfinden soll: so kommt in der Psychologie, um die innere Erscheinung des Seelenlebens zu erklären, noch die Hypothese eines zweiten Wechselspieles hinzu, welches in der Seele, als einem jener „einfachen Wesen," zwischen den verschiedenen Selbsterhaltungen, — als solche nämlich gelten bekanntlich dort die „Vorstellungen," — unter einander angenommen wird. Diese

---

actualen Denkens; und wenn freilich bei Herbart eben dieß als ein fehlerhafter Widerspruch gilt, die Potenz dem Actus, die Möglichkeit der Wirklichkeit vorangehen zu lassen: so ist es wenigstens vergebliche Mühe, diesen Widerspruch aus Kant herausexegisiren zu wollen.

**) Plat. de Rep. VII., p. 533.

Ergänzung der ursprünglichen Voraussetzungen des Systems durch neu hinzugenommene, zum Behuf der Erklärung eines besondern Erscheinungsgebietes, kann von dem einmal eingenommenen Standpunkt aus als eine ganz erlaubte, unschuldige Maaßregel erscheinen; eine etwas näher eingehende Betrachtung zeigt indeß, daß sie nichts weniger ist, als dieß, daß vielmehr durch sie die ursprünglichen Voraussetzungen geradezu zerstört werden. Wenn die Hypothese von den Störungen und Selbsterhaltungen einen verständigen Sinn haben soll, so kann es nur dieser sein, daß durch sie der Annahme einer innern Vielheit von Daseinsbestimmungen in dem einfachen Wesen, welche bekanntlich von dieser Philosophie als ein Widerspruch perhorrescirt wird, ausgewichen werden soll. Mit welchem Erfolge die Hypothese dieses Ergebniß anstrebt, darum brauchen wir uns hier nicht zu bekümmern, da nichts klarer ist, als daß das angestrebte Ergebniß, gesetzt, es wäre durch sie erreicht, durch die psychologische Hypothese wiederum vernichtet wird. Daß nämlich die Vorstellungen, was sie ursprünglich zwar nicht sein sollen, in der Seele, nach Herbart's Ausdruck, zu Kräften werden, und als Kräfte sich gegenseitig einander im Schach halten, bekämpfen, gelegentlich auch einander durchdringen und wechselsweise steigern, auch eine die andere hervorrufen oder ins Schlepptau nehmen: durch welche ersinnliche Denkoperation könnte sich dieß, wir sagen nicht, als Folgerung aus der metaphysischen Hypothese darstellen, sondern nur in einen einigermaßen erträglichen Einklang mit derselben bringen lassen? Die „Störungen," gegen welche die Seele durch ihre Vorstellungen reagirt, sind längst vorübergegangen, wenn jenes mechanische Wechselspiel der Vorstellungen in den Gang kommt, welchen die Psychologie zu beobachten und — zu berechnen unternimmt. Mit welchem Rechte läßt sich die Vorstellung auch dann noch als ein nur von Außen ihm abgedrungener Selbsterhaltungsact des einfachen Seelenwesens betrachten, wenn der äußere Anlaß zu solchem Acte verschwunden ist? Mit welchem Rechte vorgeben, daß man dennoch keine, dem Seelenwesen an sich, oder zufolge seiner Natur inwohnende Vielheit annehme, wenn man

doch gezwungen ist, in die Natur des Seelenwesens den Grund zu setzen, weßhalb seine Selbsterhaltungen nicht zugleich mit den Störungen, denen sie entsprechen sollen, aufhören, sondern sich als selbstständige, mechanisch gegeneinander wirkende Kräfte in der Seele behaupten? Den Widerspruch meint Herbart aus der Erklärung des Seelenlebens entfernt zu haben, wenn er läugnet, daß es in der Seele eine Mehrheit von Kräften giebt, durch welche sich die Mannigfaltigkeit des innern Geschehens in ihr erklären lasse, wenn er behauptet, daß der Grund dieser erscheinenden Mannigfaltigkeit nur außerhalb, nicht innerhalb des einfachen Seelenwesens zu suchen sei, und dann in Einem Athem doch wieder jede durch die von Außen kommende Störung nur hervorgerufene, aber nicht unterhaltene Vorstellung als eine von ihrer Veranlassung völlig unabhängige Kraft in der Seele wirken läßt?! —

Ich hoffe, daß man durch diese, wenn auch kurzen Andeutungen die Behauptung hinlänglich gerechtfertigt finden wird, daß gerade der Begriff, den sie sich von der Psychologie als besonderer Disciplin gebildet hat, recht geeignet ist, die Schwäche des Princips der Herbart'schen Philosophie an den Tag zu bringen, wenn man es auch auf dem einmal von ihr eingeschlagenen Wege ganz in der Ordnung finden muß, daß sie der Psychologie eine derartige Behandlung zuwendet. Es ist sehr begreiflich, wenn gerade auf psychologischem Gebiete mehr noch, als auf manchen andern, diese Philosophie mit einem besonders starken Selbstgefühle von der strengen Wissenschaftlichkeit ihres Verfahrens auftritt, und durch dieses Selbstgefühl zu einer noch schärferen Kritik fremder Leistungen, an denen sie diese Wissenschaftlichkeit vermißt, sich aufgefordert findet. Denn kein Zweifel, wären die Grundbegriffe über das Seelenleben, von denen die Herbart'sche Philosophie ausgeht, richtig, so würde dadurch die Aussicht eröffnet dieses Erkenntnißgebiet als science exacte in einem Sinne bearbeitet, zu sehen, wie keine andere Philosophie dazu die Hoffnung zu hegen oder zu nähren wagen darf. Das Bewußtsein des Besitzes, — nicht zwar der Seelenlehre als

wirklich schon vorhandener, in ihren gesicherten Resultaten etwa der mathematischen Physik oder Chemie vergleichbaren Wissenschaft (— denn daß dahin die Psychologie auch nach Herbart's und seiner Schüler Arbeiten noch einen weiten Weg hat, können sich wohl auch diese selbst nicht verläugnen), aber doch des Begriffs, der Forderung einer in diesem Sinne exacten psychologischen Wissenschaft, ruft in den Anhängern Herbart's gegen alle andern Ansichten dieses Gebietes eine Gesinnung verwandter Art hervor (— Freunde dieser letztern werden sich vielleicht versucht finden, sie einen wissenschaftlichen Bauernstolz zu nennen), wie jene ist, welche die einseitigen Empiriker der mathematischen Schule gegen philosophische Speculation überhaupt zu hegen pflegen; und wenn auch diese Denkweise hier auf einem minder soliden Grunde beruht, so muß man doch, wenn man aufrichtig bleiben will, eingestehen, daß die Vertreter der entgegenstehenden Tendenzen durch die von ihnen begangenen Fehler hier wenigstens eben so gut, wie dort, dafür gesorgt haben, sie als eine relativ berechtigte erscheinen zu lassen. — Wer dagegen über das wahre Verhältniß der Parteien, die sich gegenwärtig in der Philosophie einander gegenüberstehen, das richtige Bewußtsein hat: ein Solcher wird nicht anstehen, auf den psychologischen Nominalismus unsers Verf. die Worte anzuwenden, welche Kant am Schlusse der Vorrede zur Kritik der praktischen Vernunft von einer sehr verwandten, ja, wie man bei näherer Vergleichung finden wird, im Princip damit zusammenfallenden Denkweise sagt: „Da es in diesem philosophischen und kritischen Zeitalter schwerlich mit jenem Empirismus Ernst sein kann, und er vermuthlich nur zur Uebung der Urtheilskraft und, um durch den Contrast die Nothwendigkeit rationaler Principien a priori in ein helleres Licht zu setzen, aufgestellt wird: so kann man es denen doch Dank wissen, die sich mit dieser sonst eben nicht belehrenden Arbeit bemühen wollen."

Um durch den Contrast die Nothwendigkeit rationaler Principien a priori in ein helleres Licht zu setzen! In der That, wenn die Kritik unsers Verf. bei seinen

Gegnern die Wirkung hätte, sie, da ihnen die Aufgebung ihrer Principien, ihre Vertauschung mit den bei weitem dürftigeren des Verf. doch einmal nicht zuzumuthen ist, zu einer gründlichen Selbstbesinnung über das zu bringen, was, wenn es richtig von ihnen gewürdigt und benutzt würde, ihrer Wissenschaft einen unermeßlichen Vorzug vor der des Verf. sichern würde: so wäre seine Arbeit keine verlorene, und auch seine Gegner würden sich zuletzt entschließen, ihm für die Beschämung, die er zu ihrem eigenen Besten ihnen nicht hat ersparen wollen, Dank zu wissen. — Ein Hauptgrund nämlich, welcher es neben manchen andern bisher nicht überall dazu hat kommen lassen, daß die Hegel'sche Schule die Ueberlegenheit, welche ihr Princip ihr über andere, rivalisirende Richtungen sichert, im Einzelnen, beim wirklichen Zusammenstoß mit diesen Richtungen, hat bestätigen können, ist unstreitig dieser, daß sie sich jenes Princips nicht mit hinlänglicher Deutlichkeit bewußt ist, ja daß sie gerade da, wo es gälte, dasselbe mit aller Kraft der ihm inwohnenden Wahrheit geltend zu machen, gegen das Princip mißtrauisch zu werden beginnt, und ihr Verhältniß zu ihm nicht einmal eingestehen will. Hört man es doch selbst im triumphirenden Tone als ein Lob der Hegel'schen Philosophie aussprechen, daß sie keinen Unterschied kenne zwischen einer auf dem Wege des reinen Denkens und einer auf dem Wege der Erfahrung gewonnenen Erkenntniß; daß sie aller apriorischen Speculation ein Ende gemacht! Steht damit freilich auch schon das Hegel'sche Unternehmen der „Logik" in einem seltsamen Contraste, dieser „Wissenschaft des reinen Denkens," wie sie ja von ihrem Urheber ausdrücklich genannt wird, dieses „Schattenreichs" der „grau in grau gemalten" Begriffsbestimmungen, in welchen „der Gedanke nur mit sich selbst beschäftigt ist" und die erscheinende Wirklichkeit zur Seite liegen läßt: so hat nichtsdestoweniger durch eine Folge von Mißverständnissen, denen wir hier nicht im Einzelnen nachgehen können, jenes selbstmörderische Vorurtheil gegen eine Speculation, welche den Inhalt des reinen Denkens als das, was er ist, als das Prius der Erfahrung behandelt, in Hegels Schule einen breiten Boden gefunden; so daß,

in Folge dessen sogar das jüngste Unterfangen Ludwig Feuerbach's, alle apriorischen, d. h. in der That, alle eigentlich speculativen Elemente über Bord zu werfen, und den baaren nackten Naturalismus zur Philosophie zu stempeln, nur als eine ganz natürliche Consequenz jenes von der Hegel'schen Philosophie selbst so laut gepredigten Grundsatzes erscheinen konnte. Dasselbe Vorurtheil hatte, in einer frühern Entwicklungsphase des Systems, seinen Vertretern die Hände gebunden, daß sie, als durch eine wunderliche Umkehrung des wahren Sachverhältnisses, gerade von Herbart, diesem allein unter allen selbstständigen Philosophen seit Kant hauptsächlich dem Empirismus huldigenden Denker, ihnen der Vorwurf des „Empirismus" gemacht wurde*), die rechte Wendung, sich dagegen zu vertheidigen, nicht zu finden wußten. Eben dieses Vorurtheil nun hat, wenn ich recht sehe, seinen Antheil auch an den Blößen, welche sich die Anhänger Hegels in der Bearbeitung des psychologischen Theils ihrem Lehrer gegeben haben, welche mit so viel Geschick von Herrn Exner zur Bekämpfung dieser Lehre benutzt worden sind.

Daß dem in der That so sei, wird sich am bequemsten darthun lassen an einer Stelle der Logik Hegels, in welchem der radicale Gegensatz seiner psychologischen Grundansicht zu der Herbart'schen sich deutlich ausgesprochen findet. Der möglichen, der in einer Beziehung, die freilich mit dem Gebrauche, welche Herbart in seiner Psychologie davon macht, nichts gemein hat, von Kant versuchten Anwendung des Begriffs der intensiven Größe auf den menschlichen Geist wird dort**) durch die Bemerkung begegnet: „die intensive Größe sei, als eine Kategorie des Seins, eine Bestimmung, die keine Wahrheit an sich hat, und im Begriffe vielmehr aufgehoben ist." Es leidet keinen Zweifel, daß, so ausgedrückt, dieser Satz ein Mißverständniß enthält, welches ihn zu einem völlig unwahren macht. Darin

*) In der Schrift: „Encyclopädie der Philosophie aus praktischen Gesichtspunkten." Halle 1834.

**) Logik. Werke Bd. 5, S. 269.

zwar, daß dem Begriffe der intensiven Größe, und mit ihm den „Kategorieen des Seins" (d. h. dem gesammten Inhalte des ersten Theils der Logik) die „Wahrheit an sich" abgesprochen wird, möchten wir noch nichts anderes, als nur eine Nachlässigkeit des Wortgebrauchs erkennen; denn es wird ja sonst allenthalben gerade den „Kategorieen des Seins" die Wahrheit des „An sich seins" zugesprochen, und ihnen dagegen nur, zu Gunsten insbesondere der Kategorieen des „Begriffs" und der „Idee" (also des dritten Theiles der Logik) die Wahrheit des „Fürsichseins" abgesprochen. Auch darüber würde es nicht schwer fallen, sich mit Hegel zu verständigen, da es sich ja hier von einem durch ihn selbst so vielfach eingeschärften Lehrsatze handelt, daß die Bestimmung der intensiven Größe darum, weil sie „in dem Begriffe aufgehoben ist," nicht völlig als verschwunden gelten darf, daß sie vielmehr eben als aufgehoben eine gewisse Bedeutung für den Begriff und in dem Begriffe, und also auch für den Geist und in dem Geiste behalten muß. Allein neben diesen leichtern Uebelständen, die, wie gesagt, auf Rechnung nur einer Nachlässigkeit, oder auch einer Schwerfälligkeit des Vortrags kommen möge, blickt durch die angeführten Worte allerdings noch ein tiefergreifendes, schwieriger zu hebendes Mißverständniß hindurch. Es ist, — nach dem Zusammenhange, in welchem jene Worte gesagt sind, kann nicht daran gezweifelt werden*), — allerdings Hegels ernstliche Meinung, alle und jede die Seele, oder wenigstens alle und jede den Geist oder Geistiges betreffende Größenschätzung ein für allemal aus dem Grunde oder

*) Sie sollen nämlich eine Widerlegung der Kant'schen Widerlegung des Mendelssohn'schen Beweises für die Unsterblichkeit der Seele enthalten, welche (die Kant'sche Widerlegung) aus der Voraussetzung, daß die Seele zwar nicht eine extensive, wohl aber eine intensive Größe sei, die Möglichkeit eines allmähligen Erlöschens hatte folgern wollen. — Des schönen Trostes, der aus dieser Verweisung auf den „Begriff" und dessen Gleichgültigkeit gegen Größenverhältnisse für die des Unsterblichkeitglaubens Bedürftigen hervorgehen soll! Wenn das nicht heißt, den Hungernden, die nach Brod verlangen, einen Stein hinreichen!

unter dem Vorwande abzulehnen, daß der Begriff des Geistes kein anderer, als der Begriff selbst sei, der Begriff aber, eben weil in ihm die „Größe" samt den übrigen Kategorieen des „Seins" aufgehoben ist, keinerlei solcher Schätzung unterliege. Wir haben hier ein auffallendes Beispiel jener dem Hegel'schen System so oft und mit so unzweifelhaftem Recht zum Vorwurf gemachten Unterschiebung abstracter logischer Kategorieen für die Dinge und Wesen der lebendigen Wirklichkeit, dieser von Anderen als Rationalismus, von unserem Verf. als (scholastischer) Realismus bezeichneten Uebertreibung und Verunstaltung des dem Nominalismus unsers Verf. mit Recht gegenüberzustellenden Princips speculativer Weltbetrachtung. Weil der „Begriff" als solcher, d. h. der Begriff des Begriffs, so wie er in Hegels Logik gefaßt worden ist, weder selbst eine bestimmte Größe, noch etwa wie die Kategorie der Größe als solche, so wie sie im ersten Theile der Logik verhandelt worden war, ein Complex oder Inbegriff solcher Größen ist, weil vielmehr in ihr die eben genannte Kategorie sammt ihrem Inhalte, den mathematischen Größebestimmungen, nur aufgehoben ist: so wird darum auch dem Geiste abgesprochen, eine Größe zu sein, oder in irgend einem Sinn als Größe gelten zu können. Offenbar in Folge einer doppelten Verwechslung: erstens der reinen Größe, d. h. vielmehr nur Zahlbestimmung (denn was man sonst noch reine Größebestimmungen nennen kann, die reinen Raum- und Zeitgrößen, davon dürfte bei Hegel, streng genommen, dort noch nicht einmal die Rede sein) mit dem, was man im gemeinen Leben eine Größe nennt, d. h. mit dem concreten Dinge, welches als eine solche Größe bestimmt ist; und sodann des logischen „Begriffs" mit dem concreten Geiste. Freilich, der Begriff ist als solcher keine Zahlgröße (auch keine Raum- und Zeitgröße), aber daß der Geist in irgend einer ihm inwohnenden, keineswegs bloß äußerlich an ihm gesetzten Beziehung nicht ein als Größe bestimmtes Ding sein könne, dieß kann man durch jenen Satz, ohne weiter hinzugenommene Prämissen, deren sich bei Hegel dort keine finden, nur dann für erwiesen auszugeben sich einfallen lassen, wenn man

zwischen Größebestimmung und durch Größebestimmung Gemessenem, und wenn man zwischen Begriff und Geist keinen begrifflichen Unterschied gelten lassen will.

Mit dieser Wendung, wird man sich also eingestehen müssen, hat die Hegel'sche Philosophie noch keinen glücklichen Ausdruck für den Gedanken gefunden, welchen sie dem Princip der Herbart'schen Psychologie entgegenzustellen hat. Der Gedanke würde sich, in dieser Gestalt, nicht einmal zur Bezeichnung dieses Gegensatzes gebrauchen lassen; er würde sich, unter Umständen, vielleicht sogar dazu hergeben, als Basis einer ganz ähnlichen Behandlungsweise zu dienen, wie die Herbart'sche. Denn auch Herbart bleibt weit davon entfernt, die Seele als solche, d. h. nach ihm, das einfache Wesen, die einfache Substanz der Seele, für eine intensive Größe auszugeben. Es ist vielmehr eine der Hauptlehren seiner „Synechologie," daß der Begriff des continuum, der aller Schätzung solcher Größen zum Grunde liegt, aus dem gegenseitigen Verhältniß der Wesen unter einander sich ergebe, die „einfachen Wesen" als solche aber nichts angehe. Daß aber auf Anstoß von Außen in der Seele Etwas vorgehen könne, Bewegungen und Veränderungen sich ereignen können, welche einer Schätzung als intensive Größen fähig sind: dieß wird, genauer angesehen, auch durch den Hegel'schen Ausspruch nicht ausgeschlossen. Im Gegentheil könnte diese Annahme vielleicht als der einzig mögliche Weg erscheinen, um den Widerspruch, der in der Behauptung, die Bestimmung der Größe, diese „Kategorie des Seins," sei in dem „Begriffe," also dem „Geiste" nur aufgehoben und nicht zugleich erhalten, zu den allgemeinsten methodologischen Grundsätzen Hegels liegen würde, zu entfernen, und den hier vorliegenden Ausspruch mit andern mehrfach vorkommenden in Einklang zu bringen, in denen von Talent, Charakter u. s. w. als intensiven Quantis, die eines Mehr oder Minder empfänglich seien, die Rede ist. So könnte es sich zutragen, daß wir an einem schönen Morgen sogar noch aus der Mitte der Hegel'schen Schule heraus mit einer mathematischen Psychologie überrascht würden. Die Einwürfe unsers Verf. ge-

gen seine dermaligen Gegner würden natürlich ein doppelt und dreifach verstärktes Gewicht erhalten, wenn sich den Letztern nachweisen ließe, daß sie sogar die in der Lehre ihres Meisters so offen zu Tage liegenden Keime einer ächten Wissenschaftlichkeit der Psychologie, nicht blos unbenutzt, sondern auch unbeachtet gelassen haben! — Indeß, auch in jenem verfehlten Ausspruche läßt sich das Wahre wohl herausfinden, welches eben nur zum deutlichen Bewußtsein gebracht sein will, um das Verlassen jedes solchen Standpunkts, welcher die Forderung einer derartigen Wissenschaftlichkeit mit sich bringt, als gerechtfertigt erscheinen zu lassen.

Die Behauptung, daß es „keine Wahrheit habe, die Seele in der Bestimmung einer intensiven Größe zu fassen," dieser „Bestimmung, die in dem Begriffe vielmehr aufgehoben sei," hat einen guten Sinn, wenn man dieses „Wahrheit haben" auf die Prätention der Wissenschaftlichkeit bezieht, mit welcher diese Fassung, z. B. eben in der Herbart'schen Psychologie auftritt. Daß es nicht die Seele als solche, nicht das „einfache Wesen" der Seele ist, auf welche die Kategorie der Größe dort zunächst bezogen wird, thut hiebei nichts zur Sache. Genug, daß die Wissenschaftlichkeit, also die Wahrheit in der Erkenntniß des Seelen- und Geisteslebens nach Herbart auf eine quantitative Schätzung der Momente des innern Geschehens in der Seele, d. h. der „Selbsterhaltungen" des Seelenwesens, oder seiner „Vorstellungen" als eben so vieler „Kräfte" zurückkommen würde. Die Psychologie wird hiermit unter gleichen Gesichtspunkt gestellt mit der Astronomie und der mechanischen Physik, unter den Gesichtspunkt, welcher von Hegel sehr passend durch die Kategorie des „Mechanismus" bezeichnet wird. Diesem gegenüber ist nun die Frage nicht dahin zu stellen, ob diese Kategorie, und in ihrem Gefolge die mathematische Behandlungsweise in irgend einer Beziehung eine mögliche Anwendung auf das Seelenleben leiden könne. So gestellt, würde eine von vorn herein (a priori) ausgesprochene Verneinung aus dem bereits angedeuteten Grunde unzulässig sein, weil, auch zugegeben, daß in dem

Begriffe, welcher als Kategorie für den Begriff der Seele und des Geistes dienen soll, der Begriff der Größe aufgehoben sei, er eben deßhalb nicht von dem Begriffe, in welchem er als aufgehoben gelten soll, als etwas Aeußerliches fern zu halten, vielmehr von ihm, als etwas darin Enthaltenes, zu prädiciren wäre. Auch würde die Berufung auf das argumentum ad hominem nicht viel verfangen, daß, wenn die Psychologie einer derartigen Behandlung fähig wäre, wie sie der Physik seit Galilei und Newton, oder auch nur etwa, wie sie der Chemie seit Richter, Berthollet und Berzelius zu Theil geworden ist, die naturwissenschaftliche Forschung dann in ihrem großartigen Aufschwunge nicht auf die Herbart'sche Philosophie gewartet haben würde, um auch von diesem Gebiet Besitz zu ergreifen. Ist ja doch erst nach Jahrtausenden des Suchens und Forschens die Physik, — die Chemie noch um ein reichliches Jahrhundert später, — in den Besitz jener fortan für sie unverlierbaren Basis ihres wissenschaftlichen Thuns gelangt. Die Frage ist also vielmehr diese, ob die mathematische Behandlungsweise, — ihre Möglichkeit innerhalb gewisser, durch den Begriff der Seele näher zu bezeichnender Gränzen für jeden Fall zugegeben, — als geeignet betrachtet werden kann, die wissenschaftliche Wahrheit des Seelenlebens auszudrücken. Durch die Kepler'schen Gesetze ist die Wahrheit in den Bewegungen der Himmelskörper, durch die Entdeckungen der Stöchiometrie die Wahrheit in den chemischen Veränderungen irdischer Körper an den Tag gebracht. Es fragt sich, ob in entsprechendem Sinne, wie in einem oder dem andern dieser beiden Fälle, auch für die innern Bewegungen in der Seele, für die Ereignisse des Seelen- und Geisteslebens die Wahrheit, d. h. das Gesetz, die Regel, nach welcher sie dann eben so unwandelbar erfolgen müßten, wie die himmlischen Bewegungen, oder wie, unter gegebenen Bedingungen, die chemischen Mischungen und Scheidungen, — kurz, ob ihr Begriff durch eine ähnliche Berechnung des Gewichts und der Wirkungskraft der einfachen Elemente, deren Function, wie dann vorausgesetzt werden müßte, das Geistes- und Seelenleben ist, gewonnen

werden kann? Es fragt sich, mit andern Worten, ob überhaupt, wesentlich oder in seinem Grunde dieses Leben nichts anderes ist, als eine Function gewisser, in der Seele vorhandener, oder auf Einwirkung von Außen sich in ihr erzeugender, einfacher Elemente? — Diese Frage zu beantworten, würde es noch nicht genügen, wenn man etwa nur auf die oben bemerklich gemachte Gebrechlichkeit der Voraussetzungen hinweisen wollte, auf welche Herbart seinerseits diese Ansicht des Seelenlebens und diese Behandlung der Seelenkunde zu stützen versucht hat. Allerdings, wer mit uns diese Voraussetzungen, wer die Hypothese von den „Selbsterhaltungen" des angeblich einfachen Seelenwesens, die in diesem Wesen, man erfährt nicht wie und wodurch, zu mechanisch bald mit, bald gegen einander wirkenden „Kräften" werden sollen, — (durch die nämliche Metamorphose nebenbei wohl auch zu Materien, deren ja die Vorstellung bedarf, um für die Wirkung der „Kräfte" ein Substrat zu haben?) für eine willkührlich, und zwar im Widerspruch mit dem formalen Grundsatze des Systems, dem Princip des Nicht-Widerspruchs, ersonnene erkennt: von dem ist nicht zu erwarten, daß er dem, was auf diese Voraussetzung gebaut, oder was, als Forderung an eine zukünftige Wissenschaft, von ihr abgeleitet worden ist, eine andere Bedeutung wird zugestehen wollen, als etwa nur, um an die angeführten Worte Kant's zu erinnern, die der Schärfung des Contrastes, durch welche der Begriff der wahren Wissenschaftlichkeit dieses Gebietes an den Tag gebracht werden soll. Dennoch möchten diese Voraussetzungen immerhin falsch sein, und die Annahme einfacher Elemente, deren Function das Seelenleben wäre, könnte nichtsdestoweniger auf irgend einem andern Wege sich gerechtfertigt, also auch die Forderung mathematischer Wissenschaftlichkeit, welche unser Verf., vermöge seiner Anhänglichkeit an Herbart, der Psychologie gestellt hat, sich bewährt finden. Gründlich widerlegen läßt sich jene Annahme, gründlich abweisen diese Forderung nur durch den thatsächlich geführten, positiven Beweis, daß das Leben der Seele und des Geistes etwas Anderes, als eine mechanische Function einfacher, dem See-

lenleben vorauszusetzender Elemente ist. Darin nun, solchen Beweis allerdings versucht, und auch zu seiner Ausführung von vorn herein den richtigen Weg eingeschlagen zu haben, besteht unseres Erachtens das Verdienst, welches auf psychologischem Gebiete die Hegel'sche Philosophie gegen die Herbart'sche in Vortheil; darin, ihn dennoch, in Folge der bereits gerügten Mißverständnisse, verfehlt zu haben, die Schwäche, welche sie gegen dieselbe Philosophie in Nachtheil setzt.

Was nämlich diesen Beweis selbst betrifft, so liegt am Tage, daß er nicht auf dem besonderen Gebiete der Psychologie, sondern auf dem allgemeineren der Philosophie überhaupt, oder zunächst auf dem metaphysischen zu führen ist. Auch für die Herbart'sche Philosophie sind die Voraussetzungen, um deren Widerlegung es sich handelt, ein zur Psychologie Herzugebrachtes, nicht erst durch die psychologische Untersuchung Gewonnenes. Die besondere Frage nach dem Sein der menschlichen Seele kann ihre Bedeutung, die Bedeutung, durch welche der wissenschaftliche Gang der Lehre, die von ihr handeln soll, bestimmt werden muß, nur im Zusammenhang mit der allgemeineren Frage nach dem Sein der Dinge überhaupt erhalten. Weil die Herbart'sche Metaphysik diese Frage durch den Begriff der „einfachen Wesen", welche die Welt der „Dinge an sich," und ihrer „Störungen und Selbsterhaltungen," welche die Welt der „Erscheinung" oder der „zufälligen Ansichten" ausmachen sollen, beantwortet hat: darum mußte es die Herbart'sche Psychologie als ihre Aufgabe betrachten, die Thatsachen des Seelen- und Geisteslebens als ein mechanisches Spiel der „Selbsterhaltungen" in dem einfachen Seelenwesen darzustellen. Die Hegel'sche Philosophie würde ihren Vortheil schlecht verstehen, und zugleich die allgemeinen Interessen der Speculation schlecht zu wahren wissen, wenn sie etwa hier auf das specielle Gebiet der Seelenlehre sich zurückziehen, und dort die Widerlegung der Herbart'schen Axiome aufsuchen wollte. Es kann als eine Kriegslist unsers Verfassers angesehen werden, daß er seine Gegner auf dieses Gebiet gelockt hat. Die bisherigen Erwiederungen derselben scheinen zu zeigen, daß sie wirklich in

diese Falle gegangen sind. Der wahre Kampfplatz, jener, den, ich wiederhole es, jeder Gegner Herbarts vor Allem zu gewinnen suchen muß, ist allein die Metaphysik. Hier hat auch die Hegel'sche Philosophie ihre wahre Stärke; sie hat solche in der Besonnenheit, mit welcher sie, hierin die ächte Jüngerin der kritischen, von vorn herein die wahrhaft speculative Frage nach der Bedeutung der Kategorieen aufwirft, durch die und in denen wir das Seiende denken, oder, was gleichviel ist, in denen das Sein dieses Seienden besteht. Wäre die Herbart'sche Philosophie je dazu gekommen, sich ihrerseits des wahren Sinnes dieser Frage bewußt zu werden, so würde sie gewahr geworden sein, wie das Sein, welches sie den „einfachen Wesen" zuschreibt, nichts ist, als eine in dieser Gestalt völlig nichtssagende Kategorie des Verstandes, eine solche, die, um einen Gehalt zu bekommen, der zu ihrer Anwendung auf ein Seiendes berechtigt, das als außerhalb unsers subjectiven Denkens oder unabhängig von ihm bestehend gedacht werden soll, sich durch die übrigen Kategorieen unsers Denkens, welche nur durch die gewaltsamste petitio principii als dem Begriffe des Seins ebenbürtig auf die Seite geschoben werden könnten, ergänzen muß. Die Hegel'sche Philosophie hat diese Einsicht, welche der Herbart'schen fehlt; sie hat sie als Frucht der Kantischen Vernunftkritik, deren Einseitigkeit sie jedoch im weiteren Hindurchgang durch Fichte's und Schelling's Lehren abgestreift hat, während dagegen Herbart vom Kantischen Standpunkte, den er nie wahrhaft in sich aufgenommen hatte, zum baaren Dogmatismus herabgesunken ist. Ihre Stärke beruht daher, der Herbart'schen gegenüber, auf der beharrlichen und consequenten Verfolgung der Bahn, welche durch diese Einsicht ihr geöffnet wird, und wenn sie der Gegnerin eine Blöße giebt, so kann dieß nur eine Folge des Umstandes sein, daß sie sich durch irgend ein verhängnißvolles Mißverständniß aus dieser Bahn hat herauslocken lassen.

Ein solches Mißverständniß liegt nun eben in der bereits gerügten Verläugnung der reinen Rationalität oder Apriorität der Kategorieen, durch welche eine Metaphysik, die zu einer ächten

Seelen- und Geisteslehre die wahre Grundlage geben muß, die Herbart'sche Kategorie des nur durch seine angebliche „Widerspruchslosigkeit" characterisirten „Seins," welches den „einfachen Wesen" zugeschrieben wird, zuvor verdrängt haben muß. Es handelt sich in der Metaphysik darum, den Begriff desjenigen Seins aufzufinden, welches in der Seelen- und Geisteslehre von der Seele und dem Geiste prädicirt werden soll; durch dessen Uebertragung auf die Thatsachen des Seelen- und Geisteslebens diese Lehren zur Wissenschaft, zur philosophischen Wissenschaft, gestaltet werden sollen. Dieß ist eine Untersuchung, die schlechterdings nur auf dem Wege des reinen, apriorischen Denkens geführt werden kann, deren Strenge also durch jede Herzubringung oder Einmischung von Erfahrungsthatsachen nothwendiger Weise verunreinigt wird. Nun aber hat sie Hegel, wie wir sahen, dadurch verunreinigt, daß er, um uns zunächst auch hier wieder an den Inhalt des oben angeführten Ausspruchs zu halten, den logischen Begriff der Größe sogleich für den Inbegriff der wirklichen materiellen Größen, den logischen „Begriff" sogleich für den wirklichen, lebendigen Geist ausgab. Solche Verwechslung, wenn sie zunächst in einem Apriorisiren des seiner Natur nach Aposteriorischen zu bestehen scheint, muß nothwendig die Folge haben, daß auch umgekehrt das in Wahrheit Apriorische seiner Natur entkleidet und als eine Gestalt der empirischen Wirklichkeit behandelt wird. Damit aber ist einer Behandlungsweise, wie die Herbart'sche, gewonnenes Spiel gegeben, denn diese beruht ja eben auf der Voraussetzung, daß es außer diesem empirisch Vorgefundenen gar keinen Gegenstand unsers Denkens gebe, und daß alle begrifflichen Formen des Denkens lediglich nur Abstractionen aus dem erfahrungsmäßig Gegebenen seien. Die Herbart'sche Philosophie hätte vollkommen Recht, der Hegel'schen in ihrem (dem Herbart'schen) Sinne den Vorwurf des „Empirismus" zu machen, wenn letztere ohne eine streng apriorische Deduction, daß die Wahrheit des Seins in der Form des Selbstbewußtseins liegt, dennoch das, was sie in dieser Form gesetzt vorfindet, also den Geist, für das in Wahrheit Seiende ausgeben

wollte. Dieß aber zu thun, liegt keineswegs zwar in dem eigentlichen Sinn und Princip der Hegel'schen Philosophie, wohl aber hat, in Folge der mehrfach angeführten Unterschiebung, Hegel den Schein auf sich genommen, als ob solches Verfahren seinem Sinne nicht ungemäß sei, und seine Schüler haben an ihrem Theile nur Allzuviel gethan, diesen Schein zu verstärken. Was aber die Hauptsache ist: so hat die Unklarheit über das Verhältniß der Lehre vom wirklichen Geist zu ihren metaphysischen Voraussetzungen es nicht zu einer solchen Ausführung jener Voraussetzungen kommen lassen, welche für eine ächt wissenschaftliche Behandlung der Geisteslehre die ausreichende Grundlage hätte abgeben können. Sie hat es nicht kommen lassen zu einem deutlichen Bewußtsein über die specifische Aufgabe der Psychologie, über den grundwesentlichen Unterschied dieser Disciplin von den Disciplinen, die zu ihrem Inhalte den Geist und nicht das bloße Seelenleben haben; und sie hat dadurch die Vermischung des Inhalts dieser beiderseitigen Disciplinen verschuldet, welche das Erbübel ist, woran alle aus dieser Schule hervorgegangenen psychologischen Arbeiten kranken.

Ich komme hiermit auf den Punkt zurück, den ich oben dieser kritischen Betrachtung zu ihrem eigentlichen Zielpunkt gesetzt habe. Auf seine Erörterung muß ich mich hier beschränken, da eine weitere Besprechung der übrigen hier angeregten Fragepunkte zu weit führen würde. Das πρῶτον ψεῦδος der Hegel'schen Psychologie ist der Mangel einer logisch richtigen und genauen Unterscheidung der Begriffe von Seele und Geist. Von der Herbart'schen Philosophie konnte, nach ihren metaphysischen Prämissen, solche Unterscheidung gar nicht erwartet werden; dort war es ganz in der Ordnung, wenn die Phänomene des Geisteslebens nur als eine weitere Complication der Erscheinungen des Seelenlebens betrachtet, und mit denselben auf die nämlichen wirkenden Principien zurückgeführt wurden. An die Hegel'sche Philosophie dagegen ist in Gemäßheit des von ihr bethätigten Bewußtseins über die Bedeutung und das gegenseitige Verhältniß der Kategorieen, in denen alles Sein enthalten ist,

das Ansinnen zu stellen, daß sie den Unterschied der Kategorieen, in denen das blos physische, und in denen das geistige Dasein enthalten ist, nicht in der Weise hätte mißkennen sollen, um Beides, das Seelen= und Geistesleben, ungeschieden von einander in Eine Disciplin zusammenzuwerfen. Es ist nämlich jener Unterschied in der That kein geringerer, als der Unterschied der Kategorieen, in denen unmittelbar (d. h. ohne Vermittlung durch andere und höhere Kategorieen) ein solches Dasein enthalten oder gesetzt sein muß, dessen empirischer Begriff sich durch mathematische Berechnungen wissenschaftlich erschöpfend darstellen läßt, also ein materielles oder mechanisches, von denen, welche das in ihnen gesetzte Dasein über die Sphäre solcher Berechnung hinausheben. Der Unterschied eines chemischen, nach stöchiometrischen Grundsätzen zu beurtheilenden oder abzuschätzenden Processes von dem Processe des thierischen Seelenlebens ist kein größerer, als der Unterschied dieses Lebens von dem Leben des Geistes. Eben darum aber, weil dieser Unterschied ein so bedeutender ist, kann nicht erwartet werden, daß das Verhältniß der beiden unterschiedenen Begriffe zu einander, und mit diesem Verhältnisse die wahre Natur eines jeden derselben in einer Darstellung zu ihrem Rechte kommen werde, welche von der empirischen Voraussetzung der Einheit beider in einer Erscheinungsthatsache, dergleichen die Vereinigung von Seele und Geist in dem menschlichen Subjecte ist, ausgeht. Das Unternehmen einer solchen Darstellung ist den Principien der wahren Wissenschaftlichkeit nicht im Mindesten gemäßer, als etwa das Unternehmen einer Anthropologie sein würde, welche beides, das Seelen= und das Geistesleben des Menschen, auf Ein Princip mit den physiologischen, und nicht nur mit diesen, sondern auch mit den chemischen und mechanischen Processen seines körperlichen Lebens zurückführen wollte, aus dem Grunde, weil wir doch alle diese Processe empirisch in Einem Subjecte vereinigt vorfinden. Man sage nicht etwa, daß diese Vergleichung deßhalb unpassend sei, weil die Naturprocesse, welche den Inhalt der Physiologie, Chemie und Mechanik bilden, auch außerhalb des Menschen ein selbstständiges Dasein haben, und

aus diesem Grunde sich die Wissenschaften, die von ihnen handeln, als von der Anthropologie getrennte Disciplinen darstellen. Denn genau dasselbe gilt auch von dem Inhalte der Seelenlehre im Unterschiede von dem der Geisteslehre. Die Processe des Seelenlebens haben ja auch ihrerseits ein selbstständiges Dasein in der Thierwelt, welche unbegreiflicher Weise von unsern Psychologen gänzlich ignorirt wird, indem sie die Momente dieses Lebens nur als Momente des menschlichen Geisteslebens zu kennen oder anerkennen zu wollen sich die Miene geben. Aber freilich, weder in diesem, noch in dem vorhin zur Vergleichung angeführten, oder in irgend einem andern ähnlichen Falle genügt die blos empirische Sonderung; es bedarf vielmehr eben einer vorgängigen speculativen Entwickelung und Unterscheidung der allgemeinen Kategorieen oder Seinsformen, auf denen jede einzelne der, in der concreten wissenschaftlichen Behandlung von einander getrennt zu haltenden Sphären beruht. So lange man nicht gelernt hat, in dem strengen Apriori des reinen logischen oder metaphysischen Begriffs die niedere Daseinsstufe, welche durch das bloße Seelenleben, von der höhern, welche durch das Geistesleben bezeichnet wird, auf eine von den Erfahrungsthatsachen, welche uns das thierische und das menschliche Seelenleben bietet, völlig unabhängige Weise zu unterscheiden: so lange haftet auch hier an den Erfahrungsthatsachen eine Zweideutigkeit, welche es nicht zu einem klaren Bewußtsein weder über die Bedeutung der erfahrungsmäßig vorkommenden Unterschiede, noch über die Gründe der gleicherweise erfahrungsmäßig vorgefundenen Einheit oder Verbindung des Unterschiedenen kommen läßt.

Versuche, die etwa noch in der Folge aus der Mitte der Hegel'schen Schule gemacht werden möchten, die Psychologie mit Vermeidung der Fehler, die unser Verf. an den bisherigen nachgewiesen hat, und doch im Wesentlichen den Grundsätzen dieser Schule gemäß zu bearbeiten, werden also vor Allem nach einer, nicht selbst auf psychologischem, sondern auf rein apriorischem, metaphysischem Gebiet zu gewinnenden, Klarheit des wissenschaftlichen Bewußtseins über die Begriffe der Seele und des Geistes zu

streben haben. Haben sie diese Klarheit gewonnen, so kann es nicht fehlen, daß sie sich von der Nothwendigkeit überzeugen werden, in der concreten, realphilosophischen Bearbeitung vor allen Dingen die Disciplin, der eigentlich allein der Name Psychologie zukommt, rein auszuscheiden von denjenigen Inhaltsbestimmungen, die in den gegenwärtigen Bearbeitungen der Psychologie, und zwar nicht blos in den hier vorliegenden, die bei weitem größere Masse ausmachen. Die Psychologie im eigentlichen und strengen Sinne gehört nicht, wohin sie von Hegel gesetzt wird, in das Bereich der Geistesphilosophie, sondern in das Bereich der Naturphilosophie. Ihr Object ist die Seele als solche, die sinnliche, animalische Seele, so, wie sie ein selbstständiges, von dem Höheren, in welchem sie freilich zuletzt, von dem höchsten Standpunkt der philosophischen Betrachtung aus angesehen, eben so, wie alles Natursein, ihren Grund und ihre Wahrheit hat, relativ abgetrenntes Dasein in der Thierwelt, — in der Menschenwelt ein auch für die Erscheinung und die Empirie unselbstständiges, als Moment jenes Höheren sich auch zur Erscheinung bringendes Dasein hat. Ihre Aufgabe ist daher, die Thatsachen des Seelenlebens im engsten Zusammenhange mit den physiologischen des organischen Körperlebens, in welchem das Seelenleben seine von ihm unabtrennliche Basis hat, aber in scharfer Aussonderung von dem Thatsächlichen, welches sich auf die Begriffe der Vernunft und des Geistes zurückführt, darzulegen und innerhalb ihres Bereichs zum philosophischen Verständniß zu bringen. Will sie dennoch die Thatsachen des specifisch menschlichen Seelenlebens, also des Vernunft- und Geisteslebens in ihr Bereich hereinziehen, so vermag sie dieß, insofern sie dabei doch den durch ihren Begriff ihr angewiesenen Standpunkt nicht überschreiten will, nur auf empirische Weise. Es mag immerhin der Psychologie unverwehrt bleiben, wenn sie die Functionen des animalischen Seelenlebens auf ihre begrifflichen Momente zurückführt, dabei sogleich auf die Art und Weise hinzudeuten, wie in der menschlichen Seele die Thätigkeiten der Vernunft und des Geistes sich dem Zusammenhange der rein psychischen Lebensthä-

tigkeiten einfügt, und insofern sich unter dieselben Kategorieen mit diesen letzteren stellt. Nur wird sie sich, wenn sie ihre Aufgabe richtig verstanden hat, nicht anmaßen, hiermit den eigentlichen, wissenschaftlichen Aufschluß über das, was jene Geistesthätigkeiten an sich selbst sind, oder, was gleich viel, den Begriff der Vernunft und des Geistes geben zu wollen. Was diesen Begriff anlangt, so bleibt für sie vielmehr nur die Alternative, daß sie entweder diesen Begriff, also die Wissenschaft vom Geiste, als bereits vorhanden voraussetzen, und die Ergebnisse derselben schon wissenschaftlich verarbeitet in ihr Gebiet herübernehmen, oder daß sie, ihrer Unkunde über den Begriff des Vernunft- und Geisteslebens eingeständig, die Thatsachen dieses Lebens eben nur so, wie sie sich als Thatsachen ihren Kategorieen einreihen, mithin als Probleme einer weitern, jenseits ihres Bereiches fallenden Forschung behandeln und bezeichnen muß. Eine Bearbeitung der Psychologie, welche sich für das Erstere entschieden hätte, würde sich nicht sowohl als eine von dem Standpunkt, welcher dieser Disciplin durch die Construction des Systems angewiesen ist, heraus, als vielmehr, in diesen Standpunkt hinein gearbeitete Darstellung geben. Indeß auch eine solche brauchte sich darum jener durchaus unwissenschaftlichen Ueberschreitung ihres Gebietes, jener wahrhaft monströsen Vermischung und Vermengung ganz heterogener Probleme, an der die Psychologie der Hegel'schen Schule bisher gekrankt hat, noch keineswegs schuldig zu machen. In beiden Fällen also würde die in solcher Gestalt auszuführende Psychologie die Stelle einer eigentlichen Wissenschaft vom Geiste, auch, nach Hegels Terminologie, vom subjectiven Geiste, auf keine Weise vertreten können. Diese wird vielmehr im gemeinschaftlichen Interesse beider, eben so entschieden von der Seelenlehre, wie umgekehrt die Seelenlehre von ihr, getrennt gehalten werden müssen. Sie wird zwar in einem andern Sinne sich auf die Seelenlehre begründen und deren Inhalt in sich eingehen lassen dürfen, als in welchem das Umgekehrte bei der Seelenlehre stattfindet, weil sie in der Ordnung des Systems das Nachfolgende, die Seelenlehre

aber das Vorangehende ist. Aber auch dieses, der Geisteswissenschaft als solcher zukommende Verfahren darf eben so wenig zu einer Verwechslung oder Zusammenwerfung beider Wissenschaften verleiten, als etwa der Umstand, daß die Metaphysik oder Ontologie allen realphilosophischen Disciplinen gemeinschaftlich zur Grundlage dient, und ihr Inhalt auf eine oder die andere Weise in jeder einzelnen dieser Disciplinen reproducirt werden muß, zu einer wirklichen Vermischung der beiderseitigen Inhalts-Sphären berechtigen würde.

Der wissenschaftliche Anfang der Geisteslehre kann nach der richtigen Consequenz eines Systemes, welches der alten Dreitheilung der Philosophie in Logik, Physik und Ethik die Deutung und Ausführung gegeben hat, wie das Hegel'sche, offenbar nur an der Stelle zu suchen sein, durch welche (— um uns der eigenen Ausdrücke jenes Systemes zu bedienen, welche wir freilich nur bedingter Weise zu den unsrigen machen können) die actuale Rückkehr der „Idee" aus der Aeußerlichkeit und Verhüllung des Natursein zu der Reinheit jenes Elements bezeichnet wird, in welchem sie, vor der Natur, das Object der Logik bildete. Es ist ein schwer erklärlicher Mißgriff Hegels, dieß nicht eingesehen und die „Philosophie des Geistes," statt, wie er gesollt, mit dem Begriffe des reinen Denkens, vielmehr mit den Begriffsbestimmungen der von ihm so genannten „Anthropologie" eröffnet zu haben. Aber freilich, wenn er diesen Mißgriff nicht begangen hätte, so würde noch in vielen andern Beziehungen, als der hier erwähnten, das System eine andere Gestalt gewonnen haben. Die Disciplin, die auf diese Weise mit dem Begriff des Denkens schlechthin, des reinen Denkens, eröffnet worden wäre, dieser erste, in die Stelle dessen, was bei Hegel „Lehre vom subjectiven Geist," bei seinen Schülern „Psychologie" heißt*), eintretende

*) Man könnte vermuthen, daß Hegel, indem er sich des Namens Psychologie enthielt, das Richtige, nämlich die Verweisung der Psychologie in die Naturphilosopie, vorgeschwebt habe, wenn er nicht den noch größern Mißgriff begangen hätte, diesen Namen auf eine Unterabtheilung, und zwar auf die letzte und also höchststehende Unterabtheilung der „Lehre vom subjectiven Geist" überzutragen.

Theil der Geistesphilosophie, würde dann von selbst die Inhaltsbestandtheile in ihr Bereich herübergezogen haben, welche Hegel in seiner „Logik" nur durch einen übel verhüllten Gewaltstreich dem übrigen, metaphysischen Inhalte der letztgenannten Wissenschaft hat aufdringen können. Die „Logik" wäre, nach Ausscheidung dieser in Wahrheit logisch zu nennenden Bestandtheile, das geblieben, was sie ihrer ursprünglichen Anlage nach allein zu sein prätendiren durfte, Ontologie oder Metaphysik, die Philosophie des Geistes dagegen wäre, gleich am Beginn ihres systematischen Verlaufs, durch eine mit besserem Recht so zu nennende Logik, d. h. Denk- und Erkenntnißlehre, bereichert worden, deren Mangel in dem Hegel'schen Systeme, wie es vorliegt, eine empfindliche Lücke ausmacht, welche durch alle Versuche, sie zu bemänteln, doch nicht hat ausgefüllt werden können. Die gegenwärtige Eintheilung der Geistesphilosophie in die Lehren vom „subjectiven," vom „objectiven" und vom „absoluten" Geiste würde damit allerdings schwerlich vereinbar befunden worden sein. Es würde vielmehr gerade die Denk- und Erkenntnißlehre, wenn sie ihrem Begriff entsprechen wollte, von vorn herein den Standpunkt haben einnehmen müssen, der bei Hegel durch die Kategorie des „absoluten" Geistes bezeichnet wird. Aber, — um jetzt das zur Orientirung über alle hier angeregten Fragen, wie mich bedünkt, entscheidende Wort auszusprechen, — eine wissenschaftliche, eine speculative Geisteslehre ist überhaupt nur vom Standpunkte der Idee des absoluten Geistes möglich. Dieß kann natürlich nicht so gemeint sein, als ob der endliche Geist in seinen von dem absoluten ihn unterscheidenden Bestimmungen gar kein Object sein sollte für die Philosophie, sondern daß er es wird, nur wiefern die Idee des absoluten Geistes bereits gewonnen ist und zu seinem wissenschaftlichen Verständniß die speculative Basis abgeben kann. Wem dieß befremdlich dünken wollte, ein Solcher müßte es eben so befremdlich finden, daß in dem Ganzen des Systemes die „logische Idee" der „Natur" vorausgeschickt wird. Denn das Verhältniß ist in der That ganz das nämliche. Die Natur, welche, für sich betrachtet, das

Reich der „Endlichkeit" ist, findet ihr speculatives Verständniß nur in der „absoluten Idee," als ihrem Prius; ganz eben so findet der „endliche Geist" das seinige nur in dem absoluten Geiste als seinem Prius. Und gleich wie die von einer metaphysischen Logik und einer Geistesphilosophie in die Mitte genommene philosophische Naturwissenschaft eben durch diese Stellung davor bewahrt wird, aus dem Standpunkte der „Idee," welcher der allein philosophische ist, herauszufallen: ganz eben so, und nicht im Geringsten anders, eine von der Wissenschaft des absoluten Geistes getragene und nach beiden Seiten, so nach rückwärts, wie nach vorwärts, umgränzte Lehre vom endlichen Geiste. Für die philosophische Wissenschaft vom Geiste muß die als Denk- und Erkenntnißlehre behandelte Logik das Entsprechende sein, was für das Ganze die metaphysische Logik ist. Denn der Geist hat in jedem Momente seines Daseins das allgemeine Element dieses Daseins ganz eben so im Selbstbewußtsein und in der denkenden Vernunft, wie Natur und Geist gemeinschaftlich solches Element in den „Kategorieen" und der „Idee" haben. Selbstbewußtsein aber und denkende Vernunft sind als solche ohne Zweifel nichts Endliches, sie sind das Absolute, der absolute Geist selbst, in dem Elemente seiner Allgemeinheit; wozu, um den Geist, sowohl den endlichen als auch den absoluten, als concreten und wirklichen darzustellen, noch andere Momente hinzukommen müssen, deren Ausführung, mit jener gemeinschaftlich, erst die ganze Wissenschaft vom Geiste ausmachen wird.

Ziehen wir aus diesen Bemerkungen jetzt den Schluß auf das Verhältniß der Parteien, wie sie in dem psychologischen Streite, der zu dem gegenwärtigen Aufsatze das Thema lieferte, sich gegenüberstehen, so werden wir in diesem Schlusse die Bestätigung des bereits oben von uns darüber Angedeuteten finden. Auf dem Gebiete, auf welchem sich dermalen dieser Streit entsponnen hat, ist keine Aussicht des Sieges oder auch nur einer einigermaßen erfolgreichen Vertheidigung für die Schule Hegels vorhanden. Denn dieses Gebiet ist ein solches, welches von vorn herein nicht von ihr hätte betreten werden sollen. Eine Psycho-

logie in dem Sinne, wie der Begriff einer solchen Disciplin dem von Herrn Exner angegriffenen Arbeiten zum Grunde liegt, ist ein von dem Standpunkte aus, von welchem diese Arbeiten ihre wissenschaftlichen Principien entnommen haben, ganz ungehöriges, auf falscher Stellung der Probleme, welche in dieser angeblichen Disciplin gelös't werden sollen, beruhendes Unternehmen. Es würde ein ungehöriges Unternehmen bleiben, auch wenn man den Ausdruck „Psychologie" aufgeben, und den von dem Urheber des Systemes dafür gewählten: „Lehre vom subjectiven Geist" wieder aufnehmen wollte. Denn wenn es, nach den richtig angewandten Grundsätzen des Systemes, eine Psychologie, eine Seelenlehre, als besondere Disciplin in demselben zwar allerdings geben kann, aber nur als Seelenlehre überhaupt, als allgemeine Seelenlehre, nicht als Lehre von der menschlichen Seele, nämlich darum nicht, weil die das menschliche Seelenleben characterisirenden Eigenschaften nicht unter dem Princip des psychischen, sondern des geistigen Lebens stehen: so läßt sich für eine „Lehre vom subjectiven Geist" gar kein möglicher Sinn erdenken, welcher dieselbe als eine solche Disciplin bezeichnen könnte; aus dem Grunde nicht, weil der Begriff des subjectiven Geistes seine Bedeutung und seinen Gehalt allein von dem des absoluten Geistes erhält. Die Hegel'sche Philosophie möge es also aufgeben, eine Psychologie in dem Sinne, wie das Herbart'sche und andere Systeme, besitzen oder produciren zu wollen. Sie bedarf einer solchen nicht, sondern sie kann es sich ohne Nachtheil immerhin eingestehen, daß sie die Probleme und Inhaltsbestimmungen, welche jene andern Systeme in ihrer Psychologie vereinigen, unter mehrere Disciplinen vertheilen muß; — außer der eigentlichen Seelenlehre und der Denk- und Erkenntnißlehre haben auch Aesthetik, Ethik, Rechts- und Religionsphilosophie u. s. w. ein Anrecht auf Theile dieses Inhalts. Will sie sich dennoch den Besitz einer als Disciplin in sich geschlossenen Psychologie ertrotzen, oder in dem Besitz der vermeintlich von ihrem Urheber als ein theures Vermächtniß ihr überlieferten behaupten: nun so möge sie an dem Resultat der vorliegenden Bearbeitungen eine

Warnung nehmen. Es ist gewiß kein ermuthigendes Zeichen, wenn auch ein philosophischer Schriftsteller, wie Erdmann, welchem die Gabe scharfer und klarer Begriffsbestimmung, und eines gewandten und präcisen Ausdrucks sonst kein Unparteiischer absprechen kann, und der sie im Einzelnen auch hier bethätigt hat, doch im Ganzen nur ein so verfehltes Product hat liefern können! — Den Urheber des gegenwärtigen Angriffs aber und die mit ihm gleich oder ähnlich Denkenden rufe man zum Kampfe auf das Gebiet ab, wo allein die Entscheidung erfolgen kann, auf das metaphysische. Man überzeuge diese Gegner, wie sie mit ihren metaphysischen Principien allen Gewinn preisgeben, welcher der Philosophie durch den Urheber ihrer neuesten großen Entwicklungsperiode, den ja auch sie für ihren Meister erkennen und ausgeben wollen, und auf den wir unserseits den Rückblick für unumgänglich halten, wenn die Speculation aus ihren gegenwärtigen Wirren einen Ausgang finden will, durch Kant zu Theil geworden sind; und wie diese vermeintlichen Principien überhaupt nichts Anderes sind, als Hypothesen, die ihrerseits mit demjenigen, dem durch sie entgangen werden soll, dem logischen „Widerspruch," auf das Gröblichste behaftet sind. So lange dieser principielle Streit nicht entschieden ist, würde es wenig fruchten, wenn man diesen Gegnern gegenüber auf eine nähere Erörterung der wissenschaftlichen Principien eingehen wollte, welche in Bezug auf die Probleme der Seelen- und Geisteslehre an die Stelle der bisherigen Hegel'schen nicht minder, wie an die Stelle der Herbart'schen, zu setzen sind. Hier bleibt nichts Anderes zu thun, als mit möglichster Vermeidung aller Polemik Hand an das Werk selbst zu legen. Wird dieses Werk in besserem Geiste ausgeführt, als die bisherigen „Psychologieen" der Hegel'schen Schule, so wird es, wenn auch nicht von den dermaligen Gegnern dieser Schule richtig verstanden und gewürdigt werden, doch vor so siegreichen Angriffen gesichert sein, wie derjenige ist, von dem wir hier zu sprechen hatten. Ein dennoch dagegen geführter Angriff aber wird dann auch eine, auf die speciellen Punkte, welche bei diesen Gegenständen in Frage kommen, näher, als wir dermalen an der Zeit finden konnten, eingehende Erwiederung zulassen.

Die philosophische Litteratur der Gegenwart.

Neunter Artikel.

Vom

Herausgeber.

Die Radikalen in der Spekulation,
mit Rücksicht auf:

1) Ludwig Feuerbach, Grundsätze der Philosophie der Zukunft. Zürich und Winterthur, 1843.

2) Friedrich Feuerbach, Grundzüge der Religion der Zukunft. Ebendaselbst, 1843. Desselben die Religion der Zukunft, zweites Heft. Nürnberg, Theodor Cramer, 1844.

3) Bruno Bauer, Geschichte der Politik, Cultur und Aufklärung des achtzehnten Jahrhunderts. Charlottenburg, 1843.
Desselben, Allgemeine Litteratur-Zeitung, Monatsschrift. Charlottenburg, 1844. I.—VI. Heft.

4) Edgar Bauer, der Streit der Kritik mit Kirche und Staat. Bern, 1844.

5) Friedrich von Sallet, die Atheisten und Gottlosen unserer Zeit. Leipzig, 1844. — Leben und Wirken von Fr. von Sallet nebst dem litterarischen Nachlasse desselben, herausgegeben von Ed. Duller, Nees von Esenbeck, Gottschall, Jacobi, Möck u. Paur. Breslau, 1844.

6) C. L. Michelet, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes. Eine philosophische Trilogie. Erstes Gespräch: über die Persönlichkeit des Absoluten. Nürnberg, Theodor Cramer, 1844.

In einer Uebergangsepoche, wie die gegenwärtige, wo aus den tiefsten, geistigsten Bedürfnissen der Menschheit und mit der Entschiedenheit eines unentfliehbaren weltgeschichtlichen Verhängnisses, langsam, aber sicher, eine Umgestaltung aller socialen

Verhältnisse sich entwickelt, kündigt sich dieser nahende Umschwung unvermeidlich durch eine Menge von Erscheinungen an, welche, theils den veralteten Zuständen nachläufig, theils künftigen, gediegneren, unreif vorspielend, scheinbar im schroffsten Widerspruche gegen einander stehen und in ihrem unmittelbaren Zusammentreffen sich auf das Unversöhnlichste bekämpfen, während sie dennoch, falls man einen weitern Gesichtskreis zu umspannen vermag, nur als die doppelten Kehrseiten derselben ungenügenden und mangelhaften Bildungsformen erkannt werden, welche eben im Absterben begriffen sind. Welche Rathschläge, Plane, Entwürfe für Kirche und Staat begegnen sich nicht in dieser betriebsamen Zeit. Aber die meisten tragen nur das Gepräge eines beschränkten und augenblicklichen Bedürfnisses, sie sind bestimmt, einer zeitweis hervorgetretenen Uebertreibung zu begegnen; eine wahrhaft neue Erfindung, eine dauernd regeneratorische, höher gestaltende Idee will uns nirgends begegnen.

Dieß gilt nun zunächst in ganz gleicher Weise von den gewöhnlichen Conservativen der heutigen Zeit, wie von ihren Gegnern, den Stürmern wider die Kirche und wider die gegenwärtigen Staatsformen. Ueberschaut man ihre Betriebsamkeit gegen einander, welche auf der Oberfläche der Zeitbewegung freilich allen Raum in Anspruch zu nehmen scheint, vernimmt man besonders die entscheidenden Erklärungen der Letztern, welche die Religion, die Wissenschaft und den Staat der „Zukunft“ schon völlig in Bereitschaft zu haben versichern, wenn — die Censur und die Polizei ihnen nur zuließen, sie aufzustellen: so wären hiernach beide Parteien als die eigentlichen Herrscher der Zeit und, je nach dem Siege der einen oder der andern, als die Entscheider über ihre Zukunft zu betrachten; und für Eine derselben, nach seiner sonstigen Denkweise oder Geistesrichtung, müßte ein Jeder mit Entschiedenheit und Ausschließung Partei nehmen.

Doch weit anders verhält es sich in Wahrheit, und es ist sehr von Nöthen, daß dieß klar erkannt werde. Beide überschätzen ihre eigene Bedeutung, aber darum auch, und aus gleichen Gründen, die Macht ihres Gegners. Beide, wiewohl äußerlich

in allen Stücken die direkte Verneinung des Andern, sind in ihren Grundmaximen dennoch genau verwandt und nahe verschwistert: sie sind, nur in entgegengesetzter Richtung, gleicherweise die Erzeugnisse und die Nachzügler ihrer Vergangenheit. Die eine ist so unproduktiv, wie die andere, indem beide dem jetzt geltenden Alten nur ein noch Aelteres substituiren wollen; denn es ändert im Wesen der Dinge Nichts, ob man in der Religion die Aufklärerei des achtzehnten Jahrhunderts oder die alte Orthodoxie wiederherstellen will, ebenso ob man in Betreff des Staates von der Republik und von revolutionärer Gleichmachung aller Stände oder von Wiederherstellung der Adels- und Corporationsschranken die gedeihliche Erneuerung desselben erwartet. Alles dieß ist unwiederbringlich historisch gerichtet; denn es ist versucht worden und hat sich ausgelebt: Neuerzeugendes, alte Zustände neu Befruchtendes ist nichts mehr in ihm. Wir erkennen daran nur Palliativmittel, hervorgerufen durch die kränkliche Angst, den Uebertreibungen des Gegners zu wehren, und deßhalb nur psychologisch zu erklären aus steter Sorge um die eigene Existenz und aus stets dadurch wieder angefachter Feindschaft, nirgends aber die umgestaltende Macht einer schöpferischen Eingebung verrathend. Deßhalb neutralisiren sich diese Extreme auch völlig an einander, und lassen als Rest die reine Armuth und Leere zurück, deren Gefühl, wie es alle jene Thaten der Nichtigkeit umschleicht, unsern gesammten Zuständen jenes Gepräge des Unheimlichen und Ungewissen aufdrückt, das alle unsere neuen Entwürfe und Verbesserungen begleitet und welches das sicherste Zeichen einer absterbenden Weltepoche ist. Auch die Stabilsten erkennen, daß sie in einem großen Provisorium leben, in dem ihr Altes unaufhaltsam dahinstirbt: auch die keckften Neuerer fühlen, daß sie noch nichts Dauerndes erfunden haben, welches eine neue Zeit gründen könnte.

Deßhalb sind aber auch die Hoffnungen, welche jede der beiden geschilderten Parteien von ihrer Wirksamkeit und umgestaltenden Bedeutung für die Zukunft hegt, als ganz illusorische zu bezeichnen, ebenso wie es ihre Furcht vor der Macht des Gegners ist. Nichts ist daher thörichter und vergeblicher, als die

Phänomene in jenem Verwesungsprocesse einer abgelebten Vergangenheit durch äußere Hindernisse oder durch irgend einen geistigen Zwang verzögern zu wollen. Auch hier gestatte man Freiheit, und die Ungleichheit der Geister, die Macht des Einen Princips oder des andern, wird bald an den Tag kommen. Je stärker, rückhaltsloser namentlich die Verneinung sich aussprechen darf, desto sicherer verräth sich ihre Ohnmacht, Neues zu gestalten, irgend einen Zustand der Menschheit wahrhaft regeneratorisch zu heilen und zu versöhnen, und weit entfernt, nach der wahren Schätzung der geistigen Kräfte und ihrer dauernden Nachwirkung, daß eine Bücher- oder Gedanken-Censur hier hemmend eingreifen sollte, dürfte man Prämien darauf setzen, wem es gelänge, eine einseitige, ja verderbliche Richtung in ihrer höchsten Gestalt, mit allen ihren Consequenzen auszusprechen: damit wäre sie geistig abgethan und beseitigt. Und vielleicht gelingt es uns im Folgenden wirklich, litterarische Erscheinungen nahmhaft zu machen, die auf diese Auszeichnung Anspruch hätten! Ihr fürchtet dabei den verderblichen Einfluß derselben auf die Massen, auf die unbewachte Jugend. Aber bedenkt, welche Uebermacht ein gerecht und weise regierter Staat jenen Einflüssen gegenüber auf seine Angehörigen übt, in Vergleich zu welcher jede andere Macht, habe sie noch so sehr den Reiz der Neuheit oder die Blendung der Sophistik in Anspruch genommen, fast in Nichts verschwindet; und unsere Jugend, die ohnehin den schlimmsten moralischen Influenzen im Leben und in der Gesellschaft preisgegeben ist, ohne daß Ihr sie schützen könnt oder es nur wolltet, wird wohl auch noch die Schädlichkeit in sich verarbeiten müssen, welche ihr etwa aus den Einflüssen falscher politischer oder religiöser Theorieen entspringt. Ueberhaupt aber und ganz im Allgemeinen habt Ihr zu bedenken, daß kein Zurückhalten und Wehren mehr hilft gegen die höchste Herrschergewalt auf Erden, gegen die Macht der Ideen und ihrer Ueberzeugung in den Geistern. Wir haben nur zu fragen — und es ist sogar die wichtigste Aufgabe einer Philosophie, welche ihrer eigenen Zeit mit beherrschendem Verständnisse zur Seite bleiben und in ihre Zu-

Zukunft voranleuchten soll, — wir haben zu fragen, was die leitende Idee derselben sei, welche, dem gewöhnlichen Blicke vielleicht verborgen bleibend, dennoch selbst in den eigenthümlichen Irrthümern und Verkehrtheiten der Zeit, nur auf abnorme Weise, nach Gestaltung ringt, welche überhaupt der Schlüssel zum Verständniß des Größten und des Kleinsten in ihr ist.

Wir glauben nicht zu irren, wenn wir, — wie es zunächst nur sein kann, in abstraktester Weise, — diese leitende Idee der Zukunft als die der menschlichen Persönlichkeit bezeichnen. Das nämlich halten wir eigentlich für das tiefste und berechtigtste Ringen unserer Weltepoche, welche nicht später anfängt, als mit dem Hervortreten des Christenthums, welches darin erst seine Erfüllung und Verwirklichung finden würde, — in Kirche und Staat, in jeder Form geistiger Gemeinschaft die Persönlichkeit, die geistige Individualität eines Jeden, seine in tiefster Ursprünglichkeit ihm angehörende, unvertauschbare Geistesanlage, seinen Genius, zur vollen, gesunden Entwicklung gelangen zu lassen, endlich in alle Rechte, in die ungeschmälerte Wirksamkeit einzusetzen, welche ihr zufolge ihrer innern, gottverliehenen Macht gebührt. Hier kommt der Begriff der Freiheit, der wahren — aber auch die Möglichkeit ihrer Entartung zur falschen, eigenliebigen, selbstsüchtigen — gleicher Weise deßhalb der Begriff der Religion und des Staates zu seiner wahren Bedeutung und findet in jener Idee seine höchste Einheit. Nur von der Religion durchdrungen und geheiligt, in der reinigenden Wiedergeburt des Willens kann die gottverliehene Individualität ganz und gesund hervortreten: die Sittlichkeit kann nur, auf Religiosität gegründet, die innere und die äußere Bewährung ihrer Festigkeit erhalten; nicht der Mensch aus eigener Kraft, die endlich ist und keine Gewähr der Ewigkeit bietet, sondern durch göttliche Kraft, vermag sittlich zu sein und so auch seiner Uranlage, seinem Genius genugzuthun.

So ist es völlig falsch und übereilt zu sagen, wie es einmal zur Zeit der Kant'schen Epoche hieß und wie es ganz neuerlich sich wieder vernehmen läßt: daß in der Sittlichkeit die wahre Religion bestehe, daß diese nichts Besonderes und Vorbehaltliches

in sich schließe. Vielmehr ist umgekehrt allein im religiösen Bewußtsein, in der Selbstüberwindung, welche jenes in uns wach erhält, der einzige Grund und Kern der Sittlichkeit, und der eigentliche Halt eines stets ausdauernden sittlichen Strebens gefunden. Die Philosophie unserer Zeit hat aus diesem Grunde die Religion das Bewußtsein von der Einheit des göttlichen und des menschlichen Geistes genannt und im Ganzen wohl das Rechte damit gemeint. Aber es ist zu beklagen, daß so hohe und tiefe Bezeichnungen, die nur verständlich werden, wenn man den Sinn des innigsten und reichsten Lebens, ein ganzes durchbildetes Geistesdasein in sie zu legen vermag, auch zur Kunde jener hohlen Köpfe gelangen, welche in ihnen nur ihre trivialen Allgemeinheiten wiederzufinden vermögen, und die Vergötterung ihrer eigenwilligen und zuchtlosen Individualität darin gelehrt glauben, um statt der Religion der Demuth und Selbstentsagung den Cultus eines unerzogenen Genius uns aufdringen zu wollen. Diese sind, so lange sie in ihren Gemüths- und Verstandesschranken verharren, unerbittlich hinwegzuweisen aus dem Umkreise, wo über solche Fragen Entscheidung gepflogen wird; sie sind vorerst noch zum Lernen, zur Selbstbildung anzuhalten. Da meinen nun die beschränkten Menschen, wenn sie Theologie in „religiöse Anthropologie" verwandelt hätten, wenn man ihrer Versicherung glaube, daß das Wesen der Menschheit ihr Gott sei, dann werde sie mit vollen Segeln in die Bahn der „Glückseligkeit" einlenken, die das Christenthum zwar auch, aber auf verkehrte Weise, gesucht habe (vgl. Friedr. Feuerbach, Religion der Zukunft, passim); gleich als ob willkührlich erdachte Einbildungen des Hochmuths, im Wechsel sich ablösende Vorstellungen jene tiefste Aufgabe zu lösen vermöchten, der überhaupt kein blos endlicher Wille oder Denken gewachsen ist, die Menschheit ihrer Bestimmung entgegenzuführen, in deren Erreichung zugleich ohne Zweifel auch ihre „Glückseligkeit" enthalten ist! Ohne Zweifel hat Einer der Wortführer dieser Richtung neuerdings das entscheidende Wort derselben dahin ausgesprochen*), daß es noch viel zu bedingt und be-

*) E. Bauer „der Streit der Kritik mit Kirche und Staat," Bern 1844. S. 28. f. 188.

fangen laute, wenn man ein ausdrückliches Bekenntniß des Atheismus für nöthig finde; denn in dem Läugnen eines jenseitigen Gottes liege noch immerhin eine indirekte Beziehung auf denselben, eine mittelbare Anerkennung, um noch eine ausdrückliche Läugnung nöthig zu machen. Erst dann sei der Mensch völlig frei, völlig Mensch geworden, wenn er, auch von jeder dergleichen unwillkührlichen Anerkennung baar, nur von Sich wissen wolle. Ein solches letztes Wort einer verbreiteten Ansicht ist doppelt beachtenswerth, wenn zugleich darin, wie in diesem Falle, die reine, vernunftwidrige Bornirtheit derselben an den Tag kommt. Bei einiger philosophischer Gründlichkeit ist nicht schwer zu erkennen, und wir haben gezeigt, in allgemeinwissenschaftlichem Zusammenhange, wie mit bestimmtem kritischen Rückblick auf diese antitheistische Religion und Philosophie, daß Sichsetzen des menschlichen Selbstbewußtseins nur heißen könne, sich als endlich, als nicht-absolut setzen: die Idee des Absoluten ist hier die ursprünglich mitgesetzte, an dem das menschliche Wesen gerade sich verneint, indem es in ihm den eigenen Grund findet. Dieß ist jedoch zugleich der allgemeine Charakter des Denkens: Denken heißt Begründen, Zurückführen aller endlichen Gründe auf den Urgrund, Suchen dieses Urgrundes oder Gottes, folglich ursprüngliches Sichwissen in ihm. Und so setzt sich diese menschvergötternde Religion mit dem specifischen Charakter des Denkens in unmittelbarsten Widerspruch; es ist wohl dagegen gethan, daß der Mensch, so lang er sich denkend verhält, sein Wesen als Gott setze; es ist dieß absolute Widervernunft, und dergleichen Vorstellungen zeugen, trotz ihrer Kälte und Nüchternheit, dennoch nicht minder entschieden von dem beschränktesten Aberglauben an die eigene sinnliche Unmittelbarkeit. —

Aber auch der Begriff des Staates erhält von jenem Principe der Persönlichkeit aus seine höchste Bedeutung; darin wird das eigentliche Ziel ihm vorgehalten und die ihm erreichbare Perfektibilität nachgewiesen. Sein höchster Zweck kann nur sein, sich selbst und alle von ihm umschlossenen Gemeinschaften also umzubilden, und in diesen fortwährenden Umgestaltungen also zu steigern, daß sie jeder Individualität vergönnen, innerhalb ihrer Sphäre

vollständig sich zu entwickeln und in der Jedem gemäßen Sphäre der Gemeinschaft zur freien Wirksamkeit zu gelangen. Jetzt aber — wie viel geistige Keime gehen unentwickelt zu Grunde, wie viel mühen sich ab in verkehrtem, ihnen widerstrebendem Lebens-Elemente! Diesen Bann allmählich zu lösen, kann nur die höchste Aufgabe eines Staates sein, welcher erst dann seinen Begriff so weit verwirklicht hätte, um dem Geiste der Religion angemessen zu sein und ihrer eigentlichen höchsten Bestimmung die Hand zu reichen. Dann erst vermag man von einem Staate auf religiöser Grundlage, von einem „christlichen" Staate zu reden, während derselbe in gegenwärtiger Zeit, wenn er sich klar sein will in seinen Maximen, der Religion und Kirche eigentlich nur darum und nur in soweit bedarf, um die Nachhülfe der äußerlichen Zucht und des Gehorsams von ihr zu erhalten; es ist daher von diesem Standpunkte aus nur consequent, wenn neuere Staatskünstler, und selbst Philosophen in ihrem Geiste, die Kirche völlig in der Ausbildung und Erstarkung des eigentlichen Staates wollen aufgehen und verschwinden lassen. Sie selber hat ja gar kein besonderes Gebiet und keine eigene Bedeutung, wenn es ihr bloß darauf ankommt, zu jener bürgerlichen Sittlichkeit des Diesseits zu erziehen, die auch der Staat will, sofern er sich selber als letzten Zweck betrachtet.

Indeß möchten die von uns aufgestellten Gesichtspunkte als allzu unbestimmte Abstraktionen, als Ideale in schlechtem oder gewöhnlichem Sinne erscheinen, und in der That kann es dieses Ortes nicht sein, aus jenem Principe den Begriff der Kirche und des Staates, so wie des gegenseitigen Verhältnisses beider erschöpfend darzustellen, wie wir dieß allerdings im Stande zu sein glauben; — wenn es hier nicht unsere eigentliche Absicht wäre, daran zu erinnern, was uns sogar höchst wesentlich erscheint, daß wir mit jener Auffassung des Staates gar kein neues Princip einführen wollen, das etwa nur in luftiger, unbestimmter Jenseitigkeit zu finden wäre, sondern daß wir damit nur dasjenige tiefer begriffen haben, was im Christenthume schon längst als weltgestaltendes und staatenbildendes Princip, als die eigent-

liche Macht der Geschichte, durch den Besitz jener Idee sich erwiesen hat. Das ist eben das Tiefe und noch Unerschöpfte dieser Religion, daß alle neuen Plane zur Organisation der Gesellschaft, selbst alle Entwürfe der Neuerer, sofern man sie auf irgend ein wahres und berechtigtes Bedürfniß zurückführen kann, in ihr anticipirt und dem Keime nach vorhanden sind. Denn in der That ist, was bisher vom Christenthume sich historisch verwirklicht hat, nur als irgend eine besondere Seite und einzelne Richtung desselben zu betrachten, die, sofern sie Ausschließlichkeit gegen andere behaupten wollte, einseitig werden mußte und historisch es in der That geworden ist in dem Wechsel seiner Entwicklungsepochen. So hat man in der neuern Zeit die Idee der Humanität dem Christenthume entgegengesetzt, und es geschieht jetzt abermals von einem der radikalsten Gegner desselben. Aber ohne es zu wissen, wenigstens ohne es anerkennen zu wollen, kämpft er damit nur, von dem eigenen Geiste des Christenthums erleuchtet und sogar wider seinen Willen von der Langmuth und Geistesmacht desselben getragen, gegen gewisse Einseitigkeiten seiner zeitweisen Verwirklichung. Wie offenbar seine Miskennung ist, ergibt sich schon daraus, daß das Christenthum allein, durch die stille und allmähliche Wirkung seines humanisirenden Geistes, und ohne daß irgend ein ausdrückliches Wort seines Stifters es verordnet hätte, die Sklaverei aufgehoben, das weibliche Geschlecht dem männlichen gleichgestellt, die Ehe und Familie ihrem geistigen Begriffe genähert, kurz weltgeschichtliche Thaten der Humanität vollbracht hat, wie keine Religion vor ihm oder nach ihm. Und so lange dasselbe noch Missionare in allen Confessionen zu begeistern vermag, welche jedes äußerliche Gut opfern, um den Fremden und Fernen die Segnungen darzubringen, deren sie selbst auf's Innigste bewußt geworden, so lange hat es noch nicht aufgehört, für die Idee der Humanität zu streiten, aber so lange zeigt es auch, daß es noch vollkräftig in seiner geschichtlichen Macht dasteht und daß die Weltgeschicke sich von ihm aus entscheiden. Selbst der Philosoph kann sich nicht entbrechen, an so nahe liegende und so bekannte Dinge zu erinnern, wenn diejenigen, welche sich gerade

im Namen der Philosophie für die Leiter der Zeit, für Bringer einer neuen Zukunft erklären, in solchem Grade des geschichtlichen Geistes ihrer Gegenwart unkundig sich zeigen, und ein weit schlechteres, dürftigeres Surrogat von demjenigen uns aufnöthigen wollen, was dort tiefer und reicher schon vorhanden ist. Das christliche Princip allein ist das noch unverbrauchte und lebenskräftige in der gegenwärtigen Zeit; es ist nach seiner eigentlichen Tiefe noch gar nicht zur Macht und Wirklichkeit gekommen; und Nichts überzeugt uns mehr, als diese Betrachtung, daß wir noch am Anfange der Weltgeschichte, in der Kindheit des Menschengeschlechts uns befinden, daß es guten Theils auch noch jetzt seine ersten rohen, unmittelbaren Zustände zu überwinden hat, — nur durch die stille Macht jenes Princips, welches sich eben dadurch immer mehr als weltübewindendes, das unmittelbare Diesseits bewältigendes und durchdringendes zeigt.

Wenn wir uns nun zu den letzten philosophischen Gegnern desselben wenden, so ist über die wissenschaftliche Grundlage dieser Bestrebungen hier eigentlich nichts Neues mehr zu sagen, was nicht in dieser Zeitschrift früher, von uns und von andern Mitarbeitern, schon gesagt worden wäre: — seitdem ist es auch von anderer beachtenswerther Seite gestehen. Schon bei dieser Prüfung *) hat sich die oberflächliche Willführ und die Gewaltsamkeit der Prämissen gezeigt, auf welche diese Theorie der Religion gegründet ist; und die popularisirenden Darstellungen und praktischen Anwendungen, von denen wir im Folgenden zu reden haben, bringen diese Gebrechen nur bestätigend an den Tag.

Dennoch läßt sich nicht verkennen, daß die Entschiedenheit dieser Männer mittelbar eine wohlthätige Krise herbeigeführt hat: in ihnen hat eine Menge halben und unentwickelten pantheistischen Geredes seine eigentliche Wahrheit und seinen abgekürzten Ausdruck erhalten, und namentlich finden die neuhegelschen Halbheiten und Velleitäten darin das letzte Wort und klar bewußte Ziel. Dadurch stellt sich aber auch die philosophische und theologische Controverse der gegenwärtigen Wissenschaft weit kürzer und

*) Vergl. Zeitschr. Bd. IX. S. 114—141.

schärfer: die Philosophen und Theologen der reinen Immanenz, denen das Absolute, der Weltgeist, erst im menschlichen Ich zum Selbstbewußtsein kommt, können ebendamit nur in Feuerbach-Bauer'scher Selbstvergötterung enden, gleichviel ob sie den theoretischen Muth haben, zu dieser Consequenz sich ausdrücklich zu bekennen; und dieser allein, die wohl hinreichend verrathen hat, was sie an Wissenschaftlichkeit und Gediegenheit aufzubringen im Stande ist, steht inskünftige gegenüber die Philosophie und Theologie des theistischen Standpunkts. Wir betrachten Feuerbach und B. Bauer fürwahr nicht als Propheten der Zukunft, zu der ihre Kraft nicht heranreicht, auch nur ein Sandkorn in derselben zu befruchten und neu zu beleben; aber ihnen, als gar nicht unerheblichen Zeugen und Vollendern der pantheistischen Vergangenheit, können wir das Maaß der gebührenden Achtung nicht versagen.

Ludwig Feuerbach ist nach seiner bekannten Schrift „über das Wesen des Christenthums" mit den „Grundsätzen der Philosophie der Zukunft" (Zürich und Winterthur 1843) hervorgetreten. Hat er, seiner Meinung nach, durch jenes Werk die Grundlage aller bisherigen Bildung in ihrer Wurzel zerstört, so eilt er, ihr jetzt ein neues Fundament zu geben. Die leitenden Grundgedanken sind großentheils schon aus dem ersten Werke bekannt. Hier gibt er ihnen nur eigentlich philosophischen Ausdruck und Begründung, zugleich aber auch polemische Beziehung auf die Philosophie der Gegenwart, namentlich auf das Hegel'sche System. Dieß ist, behauptet er, die Vollendung der neuern Philosophie im Ganzen. Aber der Widerspruch der modernen Philosophie, überhaupt der des Pantheismus, besteht darin, — fährt er fort — daß sie lediglich die Negation der Theologie ist, welche selbst wieder Thelogie sein will, statt bis zur wahren und vollständigen Negation, der der Theologie überhaupt, fortzuschreiten. Dieser Widerspruch charakterisirt nun namentlich das Hegelsche System und hat alles Schwanken, alle Halbheiten desselben verschuldet (§. 19—21.).

Wenn aber die Hegelsche Philosophie geständlich in dem Satze culminirt, das Bewußtsein des Menschen von Gott sei das

Selbstbewußtsein Gottes, so zeigt nun Feuerbach die Zweideutigkeit oder Halbheit, die in diesem Satze zurückbleibt. Das Wesen gehört Gott an, das Wissen dem Menschen. Aber das Wesen Gottes ist bei Hegel in der That nichts anderes, als das Wesen des (zunächst menschlichen) Denkens, wobei nur abstrahirt wird vom Ich, als dem Denkenden. Die Hegel'sche Philosophie hat das Denken. also das subjektive Wesen des Menschen, aber gedacht ohne Subjekt, also als ein von demselben unterschiedenes Wesen vorgestellt, zum göttlichen absoluten Wesen gemacht. „Das seiner Bestimmtheit, in der es Thätigkeit der menschlichen Subjektivität ist, beraubte Denken ist das absolute Wesen der Hegelschen Logik; der dritte Theil derselben heißt sogar ausdrücklich die subjektive Logik, und gleichwohl sollen die Formen der Subjektivität — der Begriff, das Urtheil, der Schluß, ja selbst die einzelnen Urtheile und Schlußformen, — nicht die unsrigen sein. Nein! Sie sind objektive, an und für sich seiende, absolute Formen. So entäußert und entfremdet die absolute Philosophie dem Menschen sein eigenes Wesen, seine eigene Thätigkeit! Daher die Gewalt, die Tortur, die sie unserm Geiste anthut. Wir sollen das Unsrige nicht als Unsriges denken, sollen abstrahiren von der Bestimmtheit, in der Etwas ist, was es ist, — sollen es nehmen ohne Sinn, im Unsinn des Absoluten" u. s. w. Wie werden also diese Bestimmungen zu Bestimmungen des Absoluten? Nur dadurch, daß sie in einem andern Sinne, als in ihrem wirklichen, in einem gänzlich verkehrten Sinne genommen worden. „Daher die gränzenlose Willkühr der Spekulation" u. s. w. — „Die Identität von Denken und Sein drückt daher nur die Identität des Denkens mit sich selbst aus; d. h. das absolute Denken kommt nicht von sich weg, aus sich heraus zum Sein. Sein bleibt ein Jenseits. Die absolute Philosophie hat uns wohl das Jenseits der Theologie zum Diesseits gemacht, aber dafür hat sie uns das Diesseits der wirlichen Welt zum Jenseits gemacht." — — „Statt des Wirklichen, Concreten, gibt sie uns leere Abstraktionen" u. s. w. (S. 39. 40. 41. u. s. w.)

Diesen zum Theil völlig treffenden Vorwürfen gegen die

Hegelsche Identität — einestheils von Denken und Sein, andererntheils von menschlichem und absolutem Denken — liegt allerdings die gleichfalls richtige Prämisse zu Grunde, daß diese doppelseitige Einheit nur die erborgte, behauptete geblieben sei. Dieß Alles ist jedoch fürwahr nicht neu, vielmehr könnte Feuerbach, wenn er mit der kritischphilosophischen Litteratur außer sich mehr bekannt wäre, recht gut wissen, wer schon vor 15 Jahren Hegel'n dieß nachgewiesen und alle Gebrechen seines Systemes auf das Grundprincip zurückgeführt hat, daß das System auf der überall schon postulirten, nirgends aber begründeten Identität des Denkens und Seins beruhe, welches erstere man eben dadurch zum absoluten erhebe, indem man vom denkenden Subjekte abstrahirt, und dergestalt ein unpersönliches, substanzloses Neutrum, das Denken ohne Denkendes, verabsolutirend, es zu Gott, zum schöpferischen Principe aller Dinge mache.

Statt nun aber dieß Princip schärfer zu begränzen und dadurch von seiner haltungslosen Einseitigkeit zu befreien — indem es der Philosophie, als der Wissenschaft der Wahrheit, an sich nicht einfallen kann, den Grundgedanken von der Einheit des Denkens und Seins in seiner Allgemeinheit aufzugeben, die Vernunft für ein blos Subjectives zu erklären, welches wahrhaft Etwas außer sich hätte, und ein ihm Unzugängliches anerkennen müßte (vergl. Grundsätze der Phil. d. Zukunft §. 24. S. 42. 43.): — statt alles Dessen weiß Feuerbach in der That nichts Anderes, um zu seinem Principe der „neuen" Philosophie zu gelangen, als den von Fichte und Schelling gemachten entscheidenden Schritt wieder zurückthun zu lassen! Das Denken ist nur mein Denken, nur menschliche, subjektive Thätigkeit, — dieß ist das Erste (S. 44. ff.); es hat von den Sinnen die Wahrheit zu empfangen, — dieß ist das Zweite, noch Entscheidendere (S. 57. ff.). Der Dualismus in krassester Weise wird im Triumphe wieder auf den Thron der Philosophie gesetzt, und dieß ist die verheißene neue Zukunft der Spekulation!

Die Realität der Idee ist die Sinnlichkeit; — sie hat nur in ihr, in dem sinnlich Einzelnen, Diesen, Wahrheit und Existenz.

Aber nicht in dem Sinne, daß die Idee sich bis zu ihm besondernd hinabbestimmte, sich selbstschöpferisch diese Existenz gebe, sondern umgekehrt, indem vielmehr das Dies und das Einzelne das wahre prius ist, zu welchem die Idee, als Produkt des abstrahirenden Denkens, als abstrahirte Allgemeinvorstellung, nur dazukommt. Die ganze auf empirisch-psychologische Thatsachen gebaute Logik ist glücklich wieder restaurirt, und die Spekulation damit nicht nur hinter Hegel, Schelling und Fichte, sondern weit hinter die ersten Grundlagen von Kants transscendentaler Logik zurückgeworfen, wenn sich auch der Verfasser einen Augenblick Mühe zu geben scheint, Kant gegen Hegel in Schutz zu nehmen (S. 44). Man vernehme nur, wie er die Spitze und eigentliche Peripetie seines Princips verkündigt:

„Von diesem Widerspruche" (aller bisherigen falschen Philosophie und Bildung) „erlösen wir uns nur, wenn wir das Reale, das Sinnliche, zum Subjekte seiner selbst machen, wenn wir demselben absolut selbstständige, göttliche, primitive, nicht erst von der Idee abgeleitete Bedeutung geben:" (wir dürfen dem gemäß nicht darnach fragen, woher es sei? es begründen wollen: es ist eben fertig, wie es ist, vom Himmel gefallen!)

„Das Wirkliche in seiner Wirklichkeit, oder als Wirkliches, ist das Objekt des Sinnes, das Sinnliche. Wahrheit, Wirklichkeit, Sinnlichkeit sind identisch. Nur ein sinnliches Wesen ist ein wahres, wirkliches Wesen." — „Nur durch die Sinne wird ein Gegenstand in wahrem Sinne gegeben; — wo kein Sinn, ist kein Wesen" (§. 32. 33.). — Eben daher ist auch das Ich nur sinnlich wirklich; „die neue Philosophie hat mit dem Satze zu beginnen: Ich bin ein wirkliches, ein sinnliches Wesen; der Leib gehört zu meinem Wesen; ja der Leib in seiner Totalität ist mein Ich, mein Wesen selber." Und weiterhin wird ausgeführt, daß, wenn die neuere Philosophie, seit Des Cartes ein unmittelbar Gewisses suchend, dieß im Selbstbewußtsein und Denken gefunden zu haben meinte,

damit nur ein halber Schritt zur Gewißheit geschehen sei: „unzweifelbar, unmittelbar gewiß ist nur, was Objekt des Sinnes, der Anschauung, der Empfindung ist“ (§. 37. 38.).

Nun ist aber in den Sinnen zugleich die Empfindung des Erwünschten und Unerwünschten, Geliebten und Gehaßten, des Schmerzes und der Freude mitgegenwärtig. Nur in dem, wie sich die Empfindung über das „Dieses“ entscheidet, empfängt dasselbe, empfängt alles Sein seinen Werth und seine Bedeutung (nicht sowohl daher bloß durch die Sinne, als nach der sie begleitenden unmittelbaren Empfindung, ob er erwünscht oder unerwünscht, lieblich oder hassenswerth, Schmerz- oder Lusterregend in ihr auf das Subjekt wirkt, erhält der Gegenstand „absoluten Werth“ für das Subjekt. „Nur in der Empfindung, nur in der Liebe hat „„Dieses,““ — diese Person, diese Sache, d. h. das Einzelne absoluten Werth, ist das Endliche das Unendliche; — darin und nur darin besteht die Tiefe, Göttlichkeit und Wahrheit der Liebe:“ — (der Liebe, die nach der Folgerichtigkeit des hier vorliegenden Princips durch die unmittelbaren Sinnenempfindungen eingeflößt wird!!) — Sinnlicher Schmerz, wie Freude, alle diese vielgestaltigen Unmittelbarkeiten, über welche die alte Philosophie und Ethik, als über wechselnd sich aufzehrende Unrealitäten einer unstäten Subjektivität, Jeden sich erheben lehrte, der die objektive Wahrheit des Erkennens, wie des Handelns, erstrebte, — werden hier vielmehr als die absoluten Kriterien des Wahren und als das schlechthin Werthbestimmende bezeichnet. „Die menschlichen Empfindungen haben keine empirische, anthropologische Bedeutung im Sinne der alten transscendenten Philosophie, sie haben ontologische, metaphysische Bedeutung: in den Empfindungen, ja in den alltäglichen Empfindungen sind die tiefsten und höchsten Wahrheiten verborgen.“ — „Der Schmerz des Hungers besteht nur darin, daß nichts Gegenständliches im Magen, der Magen sich selbst gleichsam Objekt ist, die leeren Wände sich aneinander reiben, statt an einem Stoffe.“ — „Das, dessen Sein dir Freude, dessen Nichtsein dir Schmerz bereitet, das nur ist.“ — „Das

Herz" (eben jener Compler der bezeichneten Empfindungen und Empfindungsunterschiede) — „das Herz will keine abstrakten, keine metaphysischen oder theologischen — es will wirkliche, es will sinnliche Gegenstände und Wesen" (§. 34. 35.).

Und zuletzt noch der entscheidende Kanon, zu welchem das Feuerbach'sche Philosophiren für jetzt sich erhoben hat:

„Wahr und göttlich ist nur, was keines Beweises bedarf, unmittelbar durch sich selbst gewiß ist, unmittelbar für sich spricht und einnimmt — das schlechthin Entschiedene, Unzweifelhafte, das Sonnenklare. Aber sonnenklar ist nur das Sinnliche; nur wo die Sinnlichkeit anfängt, hört aller Zweifel und Streit auf. Das Geheimniß des unmittelbaren Wissens ist der Sinnlichkeit" (§. 39. S. 63. 64.). Hegel aber, der, wie wir bisher meinten, unwidersprechlich gezeigt hatte, daß Alles vermittelt sei, und zwar dasjenige gerade am Tiefsten und Bedingendsten, was der blöde Sinn für das „Unmittelbare" halte, — Hegel wird unsanft darob zurechtgewiesen mit dem kurzen Worte, daß dieß „Scholastik" sei, — und mit dem höchsten Trumpfe beschlossen: „Genie ist unmittelbares, sinnliches Wissen; was das Talent nur im Kopfe, das hat das Genie im Fleisch und Blute, d. h. eben, was für das Talent ein Objekt des Denkens, das ist für das Genie ein Objekt des Sinnes" (S. 64. 65.).

Was wäre nun zu sagen über dieß Programm einer „Philosophie der Zukunft?" Nichts, schlechterdings Nichts, als daß Jeder, der, ohne durch die letzten Schriften Feuerbachs vorbereitet zu sein, nur seiner frühern eingedenk wäre, auf's Befremdlichste überrascht sein muß, so unglaubliche Trivialitäten, so verrostete und von Motten zerfressene Vorurtheile als die „neuen" Ideen der Zukunft aufgestellt zu erblicken. Man sieht: er hat Nichts gelernt und viel vergessen! Hier ist daher auch Nichts zu widerlegen; wozu hätten denn die frühern Denker gelebt, wofür dürfte die Philosophie auf ihre reiche Selbstbildung durch alle die untergeordneten Standpunkte zurückblicken, welche sie in vergangener Zeit gründlich durchgearbeitet hat, wenn es nicht wäre,

um die Ignoranz zu eigener Belehrung an ihre Vergangenheit zu verweisen, gleichviel ob dieselbe eine unfreiwillige und unverschuldete ist, oder ob sie, wie in diesem Falle, willkührlich gepflegt wird und mit Kokretterie sich aufspreizt?

Wie sich sattsam und unwidersprechlich aus den bisherigen Anführungen ergeben hat, ist die neue Feuerbach'sche Philosophie ein bis zum Aeußersten seiner selbst gebrachter Sensualismus und Lockeanismus, dem auch noch die letzte, freilich inconsequente Erinnerung an die Ideen abgetrieben worden ist, welche er bei Locke selbst noch behalten hatte: — die letzte Schlacke des kritiklosesten Empirismus, welcher sich dennoch durch Machtsprüche und Incongruenzen den Anschein des Geistreichen und Tiefen zu geben sucht. Wie nämlich Feuerbach in seiner Schrift „über das Wesen des Christenthums" predigte: „die Natur sei Alles," der „Stimme der Natur zu folgen," sei die wahre Weisheit in Religion und Ethik, auf welche die Philosophie den durch aushöhlende religiöse und moralische Afterbildung verwöhnten Menschen zurückzuführen habe, wir ihm aber nachwiesen (Zeitschr. IX. S. 140. ff.), wie in diesem schwankenden Ausdrucke: Natur willkührlich vermengt werde, was gerade die Philosophie sorgfältig von einander zu scheiden habe, — die natürliche Unmittelbarkeit nämlich, in der wir uns sinnlich bestimmt finden, und die nur in den „Stimmen" der wechselnden Triebe, nicht aber des Heiligen und Sittlichen zu uns spricht, — mit der Vernunfturſprünglichkeit der Ideen in unserm Geiste, welche, da sie ebensowenig ein bloß Erlerntes oder von Außen Angeeignetes sind, verworrener Weise freilich wohl auch Natur oder Stimme der Natur genannt werden können: — gerade auf dieselbe Art und mit derselben verwirrenden Zweideutigkeit bedient Feuerbach sich hier der Ausdrücke, Sinne und Sinnlichkeit. Alles ist in den Sinnen, Alles ist daher (in gewisser Bedeutung) auch sinnlich, was da wirklich sein soll; — dieser Satz, in solcher Allgemeinheit ausgesprochen, ist gerade in demselben Maaße wahr, wie falsch; und in der Rohheit und Unbestimmtheit, wie Feuerbach ihn aufstellt, völlig schwankend

und unwissenschaftlich, gegenüber aber einer besonnen ausgebildeten Erkenntnißtheorie der gegenwärtigen Zeit, welche in den vermeintlich bloß sinnlichen Vorgängen des Anschauens und Wahrnehmens die ganze Apriorität des Denkens und der Kategorieen als mitgegenwärtig nachgewiesen hat, ein kindischer Versuch, die Philosophie wieder zu den längst beseitigten Anfängen eines dilettantisch umhertastenden Empirismus zurückzuscheuchen. Aber nicht einmal der Hinweisung auf die Gegenwart bedarf es, um das Willkührliche und Haltungslose solcher Behauptungen zu erkennen. Feuerbach könnte an Platon, an die alten Skeptiker erinnert werden, um zu erfahren, daß die bloßen Aussagen der Sinne, statt das „Unzweifelhafte," „Sonnenklare" zu enthalten, gerade das Subjektivste, Ungewisseste, Streitigste sind, so wie er das Gleiche von jedem experimentirenden Naturforscher vernehmen kann! Wer nicht weiter, als bis zur „Sinnlichkeit" gelangt, bleibt gerade in der Region des Streits und Zweifels. Darum ist die Locke'sche Philosophie mit nothwendiger Consequenz in Berkelei's Idealismus, zuletzt in Hume's zweifelnde Aufhebung aller objektiven Entscheidung übergegangen. Von Leibnitzens geistvollstem und ausgeführtestem Werke aber, den Nouveaux Essais, hätte er allseitig lernen können, wie es sich mit der vermeintlichen sensualistischen Unmittelbarkeit verhalte.

Indeß ein so kundiger Forscher, wie früher wenigstens Feuerbach erschien, — wodurch hat er zu so augenfälligen Uebereilungen und Plattheiten herabzusinken vermocht? Was motivirt, entschuldigt wenigstens einen so überraschenden Abfall von der Wissenschaft und von sich selbst? Den Grund davon zu finden ist nicht schwer, er liegt deutlich genug in seinen letzten Werken vor Augen; und es ist sogar belehrend, ihn aufzudecken. Was an Hegels System am Unmittelbarsten sich kund gab, was in den eigenen Darstellungen seines Urhebers am Deutlichsten vorlag, war das Auflösen aller Wissenschaft und aller Bildung in den verblaßten Ausdruck abstrakter Formeln und verkürzender Denkbilder der Realität: das Denken, und zwar das abstrakte Denken, sollte an die Stelle alles concreten Erkennens, ja alles geistigen Lebens

treten; es wurde gelehrt, daß man im Begriffe die Dinge weit eigentlicher und wahrhaftiger besitze, als in der Wirklichkeit selbst, und in frazzenhaften Karrikaturen wurde dieß Princip sogar an den reichsten Erscheinungen der Geschichte und der Poesie durchgeführt. Soweit Feuerbach diesem mißleitenden Unwesen sich entgegenstellte, billigen wir seine Entrüstung vollkommen; wir haben es an unserm Theile bekämpft, wie er, und früher, denn er. Statt nun aber die Philosophie von dem unstreitigen Gewinne, der auch in dieser einseitigen Energie des Begriffes gelegen war, mit Besonnenheit und in organischer Folge weiterzubilden: greift sein ungeduldiger, rhapsodischer Geist (Hastigkeit und unvermittelte Improvisation ist der eigentliche Charakter von Feuerbachs Philosophiren) zum gerade entgegengesetzten Ende hinüber: jegliches Jenseits wird abgeschworen, die Transscendenz, wie das Transscendentale; man strandet endlich am plattesten Diesseits der Sinne, des sinnlichen „Diesen," des Ich und Du in unmittelbarster sentimentaler Wechselliebe, und die Philosophie hätte den Triumph nicht bloß popular, sondern handgreiflich geworden zu sein! —

Wenn nun bei Ludwig Feuerbach durch die polemische Rüstigkeit und Wärme der Darstellung sein Princip das äußere Gepräge originaler Frische und kräftiger Ursprünglichkeit behalten hat: so zeigt es sich schon bei seinem Nachfolger und Nachahmer, Friedrich Feuerbach *), zu der ihm angemessenen Nüchternheit und Langweiligkeit abgedämpft. Er ist der Popularisirer des ohnehin schon ausreichend popularen und durchsichtigen Ludwig; und man wird bekennen, daß dieß fürwahr das äußerste Extrem der Gedankenverdünnung ist. Doch ist dieser zugleich gemäßigter, billiger, praktischer, als sein Vorgänger; man erkennt durchaus den guten Willen desselben, der Menschheit sich nützlich zu erweisen und auf ihre wahre Glückseligkeit zu wirken, die sich nur auf „Menschlichkeit" (— „in ihr liegt die ganze Religion der Zu-

*) Fr. Feuerbach Grundzüge der Religion der Zukunft: erstes, zweites Heft 1843. 1844.

kunft," vergl. Grundzüge der Religion der Zukunft I. S. 33.) gründen kann.

Folgendes sind nämlich die Grundsätze der „neuen" Religion, vollständig und ganz: „berechtigt, heilig ist der Glückseligkeitstrieb des Menschen. — Heilig sei uns das Heil der Menschheit; heilig ist, was der Menschheit heilsam. — Heilig ist und sei uns die menschliche Natur. — Kein Heil außer dem Menschen." (Religion der Zukunft II. S. 6—7.) „Religionslehre ist überhaupt die Lehre von der menschlichen Glückseligkeit" (I. Vorwort, S. I.).

Als Principien der daraus erfolgenden Sittenlehre ergeben sich, ebenso vollständig aufgeführt, folgende: „Achte für heilig und unverletzlich das Leben, die Ehre, das rechtmäßige Eigenthum, u. s. w. der Andern." — „Vergilt nicht Böses mit Bösem." — „Sei hilfreich den Andern in Allem" (unter gewissen von selbst sich verstehenden Restriktionen). — „Lerne dich selbst kennen, studire deine Neigungen, lerne sie bewachen und zähmen" u. s. w. (A. a. O. II. S. 9—10.).

Wer wird nun das Geringste einwenden gegen diese moralischen Bauernregeln, die jeder Volkskalender, nur besser und kurzweiliger, enthält, weil er sie an sinnreichen Erzählungen exemplificirt? Was man damit jedoch dem Christenthume anhaben will, weßhalb ihm Haß und Untergang geschworen werden muß, ist vollends nicht abzusehen, es müßte denn aus dem Grunde sein, weil das Christenthum allerdings auf der sehr „praktischen" Bemerkung ruht, daß für die Menschheit, für den Menschen, so pure pute genommen, wie die Unmittelbarkeit seines „Wesens" ihn zeigt, mit jenen Regeln Nichts anzufangen sei, daß er ebenso der „Glückseeligkeit," als der „Menschlichkeit" sich unfähig zeige, wenn ihn nicht die Zucht eines höhern Geistes zur Bändigung und Besinnung, endlich zur Versöhnung und zur Liebe gegen sich selbst auferzöge. Eben daher wird Religion, der Cultus eines höhern Wesens, als der Mensch ist, vom Wesen des Menschen und dessen Verwirklichung immer unabtrennlich bleiben. Wie die

Entwicklung des menschlichen Bewußtseins gar nicht ist, ohne daß es sich überhaupt im Absoluten wüßte (Religion schlechthin): so ist die Vollendung dieser Entwicklung nicht möglich, ohne sich versöhnt, in Liebe vereinigt mit ihm zu wissen (wahre oder absolute Religion); — so daß Religion das stets Begleitende und einzig Werthbestimmende unsers Selbstbewußtseins auf allen seinen Stufen ist. Eine solche Betrachtung, wie sehr sie auch Gemeingut geworden sein sollte seit Schleiermachers religionsphilosophischen Darstellungen, ist der Feuerbach'schen Philosophie, ingleichen Religion, doch schon zu tief, mit welcher verglichen, das bekannte Aufklärungschristenthum des Zopfpredigerjahrhunderts noch kühn, transscendent und viel zu schwärmerisch ist.

Es ist ferner ein Hauptkanon dieser auf die menschliche Glückseligkeit gerichteten Religion und Sittenlehre, daß alle wirklichen Bedürfnisse des Menschen befriedigt werden sollen; darin störe aber eben die Religion mit ihren schwärmerischen Transscendenzen und Uebermenschlichkeiten: der Mensch sei dazu bestimmt, hienieden, auf der Erde, glücklich zu sein, und dahin läuft auch die eigentliche Spitze der combinirten Feuerbach'schen Weisheit aus. Will nun das Christenthum, richtig gefaßt und unbefangen beurtheilt, etwas Anderes, denn dieß? Gleichwohl weiß es freilich, daß der Mensch auch auf Erden nur „glücklich" werden kann, sofern er schon hienieden Bürger und Glied des ewigen Lebens geworden ist. Allerdings sollen daher eben auch nach ihm alle wirklichen Bedürfnisse des Menschen befriedigt werden; und da ist es nur die Oberflächlichkeit des Feuerbach'schen Räsonnirens, daß es nicht untersucht, welches denn diese „wahren Bedürfnisse" sind und sein müssen, daß es nicht einsieht, wie selbst ein verkehrtes, auf das Falsche geleitetes Gelüsten, sofern es einen unaustilgbaren Kern verräth, auch auf ein wahres, wirkliches Bedürfniß des Menschen deutet, daß ein solches nicht getilgt werden kann, daher auch nicht soll, sondern zum Verständnisse gebracht werden über sein wahres Ziel und über seine eigentliche, nur dunkel geahnte Bedeutung.

Ueber den sonstigen Gedankengehalt der beiden angeführten

Hefte Fr. Feuerbachs wüßten wir nichts weiter hinzuzusetzen: wir haben ihn im Vorstehenden erschöpfend dargelegt; die ferneren praktischen Amplifikationen desselben kann Jeder ohne Mühe sich hinzudenken. Nur von einem historischen Bekenntniß des Verfassers muß Ref. noch kurzen Bericht erstatten, und er bekennt, daß dieß ihm das Merkwürdigste, ja das Wichtigste zu sein scheint in dem ganzen Buche. Fr. Feuerbach schließt nämlich das erste Heft seiner Religion der Zukunft mit einem Anhange: „Erinnerung aus meinem religiösen Leben" überschrieben, und schildert darin in ansprechender, jedes Gemüth zur Theilnahme erweckender Weise, wie in seiner Knaben- und frühern Jünglingszeit ein einfacher Glaube an Gott, als himmlischen Vater, ihm tiefster sittlicher Halt und innigste Lebensfreude gewesen sei, bis der, besonders im Confirmationsunterrichte, ihm aufgenöthigten Orthodoxismus des bestehenden Kirchenglaubens den widrigsten Zwiespalt in ihn gebracht habe, indem er glauben sollte, was ihm weder wahr, noch begreiflich schien, für das er nichts fühlte, ja gegen welches jenes bisher gepflegte religiöse Gefühl auf das Innerste sich sträubte. Er schließt die ergreifende Erzählung mit einer feierlichen Verwünschung seines Confirmationstages, der ihm ein Anfang geworden sei der tiefsten und dauerndsten Zwietracht in seinem Innern, während zugleich noch immer die innigste Sehnsucht nach dem kindlichen Theismus seiner Jugendjahre hindurchblickt (vgl. S. 51. 52.) und das Zeugniß der Vorrede einigermaßen Lügen straft, daß er in seiner neuen Lehre unerschütterlichen Frieden gefunden. Kaum wird der Einsichtige anstehen, in diesen aufrichtigen und nach ihren Einzelnheiten das Gepräge der Wahrheit und Berechtigung an sich tragenden Geständnissen ein Zeitdocument vor sich zu sehen, dessen Inhalt freilich nicht neu ist und auch sonst keineswegs überraschen kann, deßhalb aber um nichts weniger die gewissenhafteste Erwägung verdient. Dieß ist ein Zwiespalt, an dem unser ganzes gegenwärtiges Culturbewußtsein leidet, durch den es in eine unerträgliche Halbheit hinausgestoßen ist. Der äußere Apparat des Orthodoxismus ist vor der

allmählichen, aber unwiderstehlichen Wirkung der gesammten neuen Wissenschaft für immer gesunken; diese Formeln und orthodoxen Ausdrucksweisen der wichtigsten Glaubenslehren sind unserm Bewußtsein ein völlig fremdes, abstoßendes Element, das nirgends einen Anknüpfungspunkt mehr findet in der Gesammtheit unserer Einsichten und Ueberzeugungen. Man ignorirt, umgeht sie, und selbst der Geistliche, dessen Bildungsstandpunkt ihnen so fremd ist, wie der unsere, muß wünschen, sie lieber nicht zu haben, als zu ihrer Behauptung verpflichtet zu sein. Dennoch wird die Forderung ihres äußern Bekenntnisses noch nicht zurückgenommen, ja kurzsichtige Eiferer wollen weniger als je aufgeben, was sich innerlich nicht mehr behaupten, äußerlich durch wissenschaftliche Gründe nicht mehr vertheidigen läßt, während sie das innerste Princip der Reformation dadurch Lügen strafen, welche auf dem Gedanken der Perfektibilität des Kirchensymbols beruht. Und an diesem Zwiespalte leiden gerade die gewissenhaften, die ächt religiösen Gemüther am Tiefsten, während ihnen vielleicht nicht die Kraft verliehen ist, eine wissenschaftliche Begründung der Religion sich zu erringen. Diese gehen am Traurigsten zu Grunde, und ein Beispiel davon scheint uns im Verfasser vor Augen zu liegen.

Derselbe verzeihe uns daher das schonungslose Urtheil über das Wissenschaftliche seines Standpunktes, während wir ihm um des Inhalts seiner Bekenntnisse willen nur bedauernde Achtung und Liebe widmen können. Vielleicht wird er sich einst gestehen müssen, daß sein Jünglingsglaube an Gott auch seiner philosophischen Substanz nach viel gründlicher und gehaltvoller war, als sein und seines Bruders gegenwärtiger, nach allen Seiten in die Luft gestellter Nihilismus!

Den bisher beleuchteten, in der gegenwärtigen philosophischen Litteratur kaum übertroffenen Feuerbach'schen Leer- und Fadheiten gegenüber, müssen wir bekennen, daß uns die Bestrebungen der Gebrüder Bauer drastischer, selbstbewußter, consequenter und so in gewissem Sinne gründlicher erscheinen. Sie gehen ganz bestimmten socialen Fragen auf den Leib, der Judenemancipation,

dem Pauperismus, den bekannten communistischen Tendenzen, erörtern Inconsequenzen der Censurverhältnisse u. dgl. Sie fordern gar nicht, einzelne bestimmte Verhältnisse der Kirche oder des Staates geändert zu sehen, überhaupt ist es ihnen nicht um politische Reformen zu thun, sondern ihr bewußtes Ziel ist eine sociale Umwälzung durch die Gewalt der „Kritik." — Aber keine Kritik, kein Bemängeln alter Zustände kann neue, bessere hervorrufen; — dieß haben wir Allen ihres Gleichen schon vorlängst entgegengehalten. Auch über diese Unklarheit ihrer Genossen sind sie hinaus; sie haben die Ohnmacht ihres Principes zum Neugestalten erkannt, es liegt ihnen gar Nichts an höherer Organisation und eigentlicher Perfektibilität. Die Kritik ist nur dazu da, um Wechsel in das Gegebene zu bringen; auf diesen, auf den Wechsel, kommt es einzig an; denn es gibt keine absoluten Formen der Vernunft: „sie sind, aber nur, um zu vergehen." Die Wahrheit ist diese nur, so lange sie kämpft; schon ihr allgemeines Anerkanntsein macht sie zur Unwahrheit; die Kritik hat damit das Recht sie aufzuzehren, und eine andere, ebenso wahr= unwahre Form des Selbstbewußtseins an ihre Stelle zu setzen *). „Da der Kampf das nothwendige Element der Weltgeschichte ist, so kommt der Kritiker nie zur Ruhe; er wird stets zum Kampfe angeregt sein." — „Er will nicht stillstehen, sondern zerstören." Diese Aeußerungen greifen in das Princip zurück, welches ebenso bewußt und entschieden dahin ausgesprochen wird (S. 184.): Wenn die Vernunft ein ewig Feststehendes wäre, so wäre sie damit etwas Todtes, Wirkungsloses. Es gibt keine absolute Vernunft, sondern nur eine ewig sich neu mit der Entwicklung des Selbstbewußtseins gestaltende, keine seiende, sondern nur eine werdende. Diese werdende Vernunft schafft nun die Formen der Gesellschaft. So gewiß jene jedoch keine absolute ist, kann sie auch keine absoluten Formen schaffen. Diese sind nur Zeitweise gültig, so lange die Vernunft keine höhere geworden ist; von da an haben sie nur

*) E. Bauer „der Streit der Kritik mit Kirche und Staat," S. 189. ff. S. 271. f. S. 274. u. s. w.

das Recht, vernichtet zu werden. Und wie mit der Wahrheit, so ist es auch mit der Freiheit; es gibt keine absolute Freiheit und keinen absoluten Freiheitszustand: „wie erst der Tod des freien Mannes Ruhe ist, so muß auch die Ruhe der Freiheit Tod genannt werden" (S. 271.).

Wenn aber doch einmal Wahrheit und Unwahrheit, Freiheit und Unfreiheit stets im Kampfe liegen sollen, wenn es keine absolute Wahrheit, keine vollkommene Freiheit gibt: warum überhaupt doch also die Mühe dieses vergeblichen Processes? „Was ist das für eine Wahrheit, die sich nie erreichen läßt, was ist das für eine Freiheit, die nie auf Erden einkehren soll?"

Diesen nahe liegenden, aus dem eigenen innern Selbstwiderspruche geschöpften Einwurf richtet die „Kritik" an sich selber. Und wie beantwortet sie ihn? „Ich sage dir, daß die Freiheit keine Zustände schafft, sondern nur aufhebt, daß sie den Menschen nicht zufrieden macht, sondern unzufrieden." — „Wer übrigens eine *sichere* Wahrheit will, der gehe doch zur Religion; sie prediget ewige Wahrheiten: der freie Mensch aber befriediget sich mit dem Bewußtsein, sein Leben lang gedacht und gestritten zu haben" u. s. w. (S. 274—275.). Die Kritik beantwortet ihn daher so, daß sie des *Selbstwiderspruches ausdrücklich sich bewußt erklärt, daß sie in ihm das eigene Ende findet*.

Aber dieß ist nur die völlig consequente und vollständige Durchführung des Begriffes der Immanenz. Wer kein Absolutes außer dem *menschlichen* Geiste findet, der hat auch keine *absolute* Wahrheit, keinen schlechthin *höchsten* Endzweck für den Menschen und das Endliche überhaupt mehr übrig, keine letzte Befriedigung und Sabbathruhe des Geistes. Denn was der Mensch *durch* sich selber erreicht in jedem Momente, ist endlich wie er, und so fügt sich in ihm mit steter Selbstaufreibung Endliches nur an Endliches. „*Streben*" und „*Fortschritt*" aber hat sich in die abstrakte Kategorie des leeren Werdens aufgelöst; denn jene können nicht gedacht werden ohne das eigene Ende in einem das Endliche von sich selbst erlösenden, d. h. ewigen,

absoluten Ziele zu finden. Dieser allen Immanenzpredigern verborgene Selbstwiderspruch wird hier nun mit vollem Bewußtsein als die letzte Wahrheit, das non plus ultra jener Prämisse dargethan. Wenn es überhaupt jedoch verdienstlich ist, eine lang in sich gährende und gestaltungslos hin- und herschwankende Einseitigkeit auf ihren kürzesten Ausdruck gebracht zu haben, um ihren endlichen Wahn- und Widersinn in einer compakten Selbstanschauung zu befestigen: so müssen wir den Gebrüdern Bauer die Palme des Sieges über ihr eigenes Princip zuerkennen, dieß aber halten wir für eine wahrhaft zeitgemäße, dankenswerthe That. Und so ist der geringschätzende Spott ganz berechtigt, mit welchem sie auf die Herren Marheineke, Hinrichs, Michelet, Strauß und die tutti quanti herabschauen, die sich noch mit Transaktionen, Einschränkungen, Halbheiten aller Art abmühen: sie können sich rühmen, gründlicher zu sein und weiter zu sehen, als dieser alte „Zopf" des Hegelthumes. Auch ihr Todtengericht über Ruge ist höchst charakteristisch: Br. Bauer (Allg. Litt. Zeit. II. S. 26—30) findet es in hohem Grade lächerlich, daß Ruge in seiner „Beschwerdeschrift" gegen die Unterdrückung der deutschen Jahrbücher darauf ausgehe, zu zeigen, daß es unwahr, unmöglich, ein „Wahnsinn" sei, anzunehmen, „die Jahrbücher seien allem Bestehenden feindselig gewesen." Was denn überhaupt eine Kritik bedeuten wolle, die sich um das Gesetzlichbestehende kümmere? Oder eine Philosophie, die nicht darauf Anspruch mache, praktisch angewandt zu werden? Endlich schließt er so: „Man wird sagen, ich habe nun also Herrn Ruge den Vorwurf zu machen, daß er nicht weit genug gegangen sei. Aber wir haben hier gar keinen Vorwurf zu machen: der Kritiker kennt überhaupt die Kategorie des Vorwerfens, mit der er sich an das Gemüth des Andern wenden würde, gar nicht. Der Kritiker will eben nur charakterisiren, will den Standpunkt ergründen, er hat bloß das Interesse an der Auffassung der Sache. Und wenn er, wie das nicht anders möglich ist, eine Person als Vertreterin eines Standpunkts aufgreift, so ist ihm diese Person, als solche, zu gleichgültig, als daß er von ihr Etwas, wie das „„Wei-

tergehen''" fordern sollte; vielmehr weiß er, daß Jeder so weit geht, als er gehen kann."

Im Uebrigen wäre Br. Bauern nur Glück zu wünschen, wenn die Kritik in der That, wie er sagt, in ihm auf dem Standpunkte der „Lernbegierde" angekommen sein sollte (A. Litt. Z. VI. S. 31.), wenn er sich in Folge seines „Lernens" überzeugt hätte von der gänzlichen Leerheit der „Stichworte, wie Freiheit, Volk, Volkssouveränetät, Oeffentlichkeit, Preßfreiheit" u. dgl., im Falle es gilt, ganz bestimmte Verhältnisse des Staats zu beurtheilen oder sie in die Richte ihres unmittelbaren Bedürfnisses zu leiten. Dazu, hält er unter Anderm Ruge vor, ist Sach- und Geschichtskenntniß nöthig. Hiermit ist allerdings den zahllosen abstrakten Politikern in Prosa und Versen auf den Mund geschlagen; auch läßt er es an Hohn gegen einzelne derselben nicht fehlen. Ebenso hat er, von seinem Standpunkte aus, um nur selber erst vom hohlen Nichts hinwegzukommen, völlig Recht, wenn er als das einzige Mittel der Zukunft erkennt, „die Kritik der Nationen, der Geschichte und der bisherigen Entwickelung derselben" vorzunehmen. „Diese Kritik wäre einseitig und unwahr, wenn sie nicht zugleich die Kritik der Partei, jeder Partei, des ganzen Parteiwesens wäre. Die Kritik selbst macht keine Partei, will keine Partei für sich haben; sie ist einsam, indem sie sich in ihrem Gegenstand vertieft. Jede gemeinsame Voraussetzung, die zur Bildung einer Partei immer nothwendig ist, würde sie als ein feindseliges Dogma betrachten, wenn sie sich gehindert sehen sollte, wie dieß innerhalb der Parteien nöthig ist, dieselbe zu kritisiren und aufzulösen. Jedes Band gilt ihr als eine Fessel, jede bindende Voraussetzung ist ihr die Sirene, die sie auf ihrer Fahrt aufhalten wollte mit der schmeichlerischen Täuschung: nun sind wir fertig" (Allg. Litt. Zeit. II. S. 33. 34.).

Also Kritik und Auflösung durch dieselbe ins Unendliche, — und da ist denn der Irrthum, die Beschränktheit auch dieses vermeintlich höchsten Standpunktes, der „Lernbegierde" der Kritik, augenscheinlich zu Tage gefördert. Wir konnten ihm zunächst Glück wünschen in Vergleich zu seinen übrigen Gefährten,

daß er ihn erreicht habe: wenn man zur Betrachtung des Realen zurückkehrt und so lange man mit diesem sich beschäftigt, hat man sich mit der ewigen Quelle des Wahren wieder in Verbindung gesetzt, man hat sich befreit von der hohlen Innerlichkeit selbstbeliebigen Meinens und eigensinnigen Besserwissens, und das Letztere ist es ja, was eigentlich unsere Zeitungs- und kritische Litteratur so über Gebühr aufschwellt, und so bis zur Nichtigkeit bedeutungslos macht.

Behauptet Bauer jedoch über solche Dürftigkeit seiner alten Gefährten hinaus und zum Standpunkt der Lernbegierde gelangt zu sein, so erwäge er wohl, was dieser mit Nothwendigkeit weiter in sich schließt. Er beruht auf der Voraussetzung und schließt die unerläßliche Consequenz in sich, daß in dem zu „Lernenden" ein objektiv Wahres, Standhaltendes, durch Kritik Anzuerkennendes, nicht Aufzulösendes, — die ewige Idee in irgend einer Form ihrer Selbstgestaltung sich kundgebe: könnte sonst von „Lernen" die Rede sein? Soll aber die Idee des Rechts, des Staates, der sittlichen Formen der Gesellschaft, in dem Historischen, Gegebenen entdeckt und der Kritik unterworfen werden: so muß die Vernunft aus sich selbst und von Vorn herein der Idee in ihrer Wahrheit schon gewiß sein, und Kritik des Bestehenden kann nur die Bedeutung haben, dieß an jener nach seinem Angemessenen oder Unangemessenen zu zeigen und darnach zu richten. Ohne dieß würde das Lernenwollen von der Geschichte, „die Kritik der Nationen und ihrer Entwicklung" wieder nichts sein, als eine unkritische Unklarheit, eine sich selbst täuschende Chronikenweisheit: diese kann für Gegenwart und Zukunft nichts helfen und hat nie geholfen, denn das Vergangene kehrt nie auf dieselbe Weise zurück, und die Zukunft kann nicht vom bloßen Unterrichte der Vergangenheit leben. Auch die Kritik für sich daher und rein um ihrer selbst willen, ist gar Nichts, ein widerspruchvolles Unding: immer setzt sie über sich ein Letztes, einen absoluten Maasstab voraus, von welchem sie abhängig ist. Bringt sie nun diesen, sich frei und unabhängig wähnend, nicht zum Bewußtsein und zum innern Beweise seiner Rechtmäßigkeit: so ist

sie der Widerspruch gegen sich selbst, die bornirte, in Voraussetzungen befangene Unkritik. Daß es mit den kritischen Versuchen Bauers im theologischen Gebiete sich also verhalte, ist, so viel wir wissen, eine unter den Männern vom Fache anerkannte Thatsache; seine historische Kritik hat er bis jetzt nur auf das achtzehnte Jahrhundert und einen Theil der französischen Revolutionsgeschichte verwendet, in jenem fragmentarisch bloß das Ungünstige hervorhebend und so keinen Ertrag zum Fortbau gewinnend. So steht er, auch auf seinen gegenwärtigen Standpunkt angelangt, für jetzt noch dem Nichts gegenüber. Dennoch könnte er auch jetzt schon manche seiner bisherigen Glaubens- oder Voraussetzungsgenossen von ihren hartnäckigen Illusionen und Halbheiten heilen. Ihnen könnte es heilsam werden, wenn sie sich zu ihm vollendeten und in ihm ihr letztes Ziel erblickten. Denn daß hier umzulenken sei, um aus dieser Sackgasse ohne Ausgang herauszukommen, dieß kann dem hier einmal Angelangten und mit einiger Besonnenheit um sich Schauenden nicht mehr zweifelhaft sein. Und so hätten wir Hoffnung, jene immerhin wackern Kräfte, die sich jetzt in unreifer Opposition gegen ein nur halb von ihnen verstandenes Bestehende verzehren, zu einer freien Förderung für die große Zukunft unseres Vaterlandes in Staat, Kirche und Wissenschaft gerettet zu sehen.

Unser Bericht hat von den übrigen angezeigten Werken und vom Charakter ihrer Verfasser nur noch wenig zu sagen. Diese Bestrebungen können, mit der consequenten Entschiedenheit der schon Genannten zusammengehalten, nur als schwach und überlebt erscheinen; jene Männer des Fortschritts würden sie zurückgebliebene, dem Aberglauben an veraltete Kategorieen verhaftete nennen, und nicht mit Unrecht, sofern man sich überhaupt in den Bereich dieses ganzen Philosophirens stellt; denn auch wir müssen bekennen, daß in der Wissenschaft nur die Entschiedenen, ein Princip zur Reife Bringenden zählen können.

Friedrich von Sallet gibt sich in den unten bemerkten Werken *) als eine liebenswürdige, poetisch-erregsame Natur

*) Die Atheisten und Gottlosen unserer Zeit, von Frie-

zu erkennen, als begeisterter Dilettant in der Philosophie, der mit Enthusiasmus die Lehre von Gottes Immanenz in sich aufgenommen hat, und die populären Ergebnisse derselben in Prosa und in Versen auf's Mannigfaltigste darzustellen weiß.

„Was wär' ein Gott, der nur von Außen stieße!" —

Daß dieß nicht sein könne und dürfe, ist fast sein einziges Thema und der Umfang seiner Ueberzeugungen. Diese Vorstellung bekämpft er daher, zeigt, daß diejenigen, welche die lebendigen Gotteskräfte in der Natur und im Menschen erkennen, und die von den Zeloten als „Atheisten und Gottesläugner" bezeichnet werden, vielmehr die an den lebendigen Gott Glaubenden sind, während der Atheismus im Gegentheile auf die andere Seite falle, die Vorstellung und Gesinnung sei, welche Gott nur außer der Welt und nur sich gegenüber zu sehen vermöge. Abgesehen von dieser polemischen Retorsion, können wir solcher Auffassungsweise ganz füglich beitreten: wir haben, wie wohl sattsam bekannt, nicht minder entschieden zu zeigen gesucht, wie wenig die Wissenschaft, ebenso das religiöse Bewußtsein, mit einer bloß deistischen Verjenseitigung Gottes befriedigt werden könne. Das ist aber gerade nur die Eine Seite der Sache: denn zugleich haben wir nachgewiesen, was nothwendig noch dazukommen müsse, wie der klare Begriff, mithin auch die volle, sich begreiflich gewordene Ueberzeugung, von der Immanenz Gottes in einem zweck- und vernunfterfüllten Universum, die ebenso vollständige Transscendenz desselben, die ewige Vollendung und das Selbstbewußtsein Gottes vor jedem Eingehen in den Weltproceß mit Nothwendigkeit voraussetze. Enthält man nun sich der Mühe, in den weitläufigen Erkenntnißproceß der Vermittlung dieser Gegensätze einzugehen, haftet man überhaupt an der Vorstellung der Immanenz als solcher: so bleibt bei consequenter und muthiger Klarheit nur übrig, das Wesen des Menschen als das einzig Göttliche,

---

drich von Sallet. Leipzig 1844. — Leben und Wirken Fr. von Sallets nebst dem litterarischen Nachlasse desselben, herausgegeben von Fr. Duller, Nees v. Esenbeck, Gottschall, Jacobi, Möck und Paur. Breslau 1844.

und da die eigentliche Wahrheit des Gottesbegriffes schon dahingeschwunden ist, als Gott zu bezeichnen: Anthropologie und Selbsterkenntniß ist die einzige Theologie und Gotteserkenntniß. In die endliche Alternative: entweder der Anerkennung einer ungeschmälerten Transscendenz des selbstbewußten Gottes in der Immanenz, oder einer gottläugnenden Menschheitsvergötterung haben sich jetzt die schwankenden Formen des Pantheismus aufgelöst, ohne von nun an für sich selbst auf Bedeutung in der Wissenschaft mehr Anspruch zu haben.

Da ist nun unser Verfasser nicht der Denker, am Wenigsten der entschiedene Denker, das Gewicht jener Alternative auch nur von Ferne zu ahnen. Bruchstücke oder Resultate von beiden Standpunkten finden sich in ihm ungeschieden neben einander. So bezeichnet er die Ehe „als Gott selbst, wie er als die erste, aus der natürlichen Geschlechtsbeziehung hervorgegangene Einheit des Geistes mit sich selbst, innerhalb der Schranken der Endlichkeit, ist" (S. 29.). Dasselbe wird vom Staat prädicirt, welcher abermals (S. 89.) „Gott ist, wie er als im Gesetze ausgesprochener Volksgeist existirt:" er hat daher seine ganze und volle Wirklichkeit erst in der Geschichte (S. 148. ff. besonders S. 158. u. s. w.). Dieß wäre nun bekannt genug, und von dieser Seite nichts Ueberraschendes dabei. Aber von der andern wird gelegentlich immer wieder eingeschärft, daß „Gott in seiner einsamen Hoheit durch diese Auffassung völlig unberührt bleibe." Ein Gott, der nicht so viel Kraft und Leben in sich hätte, alle Gestaltungen der Natur und des Geistes wahrhaft mit sich selbst zu durchdringen, ohne doch in ihnen sich zu verlieren, wäre ein ohnmächtiger Gott: er wäre eben, weil er draußen stände, ein abgesperrter und abgegränzter, ein endlich gemachter Gott. Er ist daher vielmehr anzuschauen, wie er in jeder Naturgestaltung, so ganz besonders in den Gestaltungen des Menschengeistes existirt, in denen „er schon innerhalb der Endlichkeit die Form des Bewußtseins gewinnt."

„Aber alle diese Gestaltungen ruhen in einem ewigen ungetrübten Selbstbewußtsein Gottes, das, da es sie alle in sich

befaßt und trägt, auch über alle hinausgreift, mithin in keiner besondern, in seiner ganzen und vollständig entwickelten Fülle enthalten sein kann. Ganz fertig und entwickelt ist Gott nur in sich und bei sich selbst, und insofern bleibt er für den in die Endlichkeit verflochtenen Geist ein Jenseits, aber ein völlig offenes und dem Geiste, der mit diesem Jenseits selbst gleicher Natur ist, in jeder Stunde zugängliches Jenseits" (S. 29. 30.).

Wir könnten uns dieser persönlichen Bekenntnisse freuen, wenn wir nicht hinzusetzen müßten, daß mit ihnen, so wie sie hingestellt worden, den andern gegenüber, philosophisch Nichts entschieden ist. Sogar im Ausdrucke dieser Ansichten verräth sich unwillkührlich, daß ein tieferreichendes Problem in ihnen unterdrückt ist. Wenn nämlich gesagt wird, daß Gott alle Gestaltungen der Natur und des Geistes „mit sich selbst zu durchdringen habe:" so wäre dieß eine völlig sich selbst aufhebende Ungereimtheit, wenn darin nicht stillschweigend vorausgesetzt würde, daß in den Einzelwesen der Natur und des Geistes, sofern sie „endliche," creatürliche sind, ein Princip der Selbstständigkeit enthalten sein müsse; wären sie ganz nur „Gott" oder göttlichen Wesens, wie könnte dann er noch durch einen besondern Akt sie erst „mit sich erfüllen?" So zeigt sich, daß selbst jener halbe Begriff der Immanenz, wie er namentlich auch in der Hegel'schen Schule fort und fort überliefert wird, in dieser Gestalt aufgegeben und weitergeführt werden muß, entweder rückwärts zu der Entschiedenheit Feuerbach'scher oder Bauer'scher Ansichten, oder vorwärts zu der Untersuchung, was es denn sei, wodurch das Denken trotz des so oft schon gemachten Versuches, die Identität des Unendlichen und Endlichen durchzusetzen, immer genöthigt werde, jenen Versuch, als einen unbehutsamen, voreiligen Abschluß, wieder aufzugeben?

Mit diesen weiterführenden Erwägungen sind wir indeß eigentlich schon über den Gedankenbereich des Verfassers hinausgegangen. Doch sei dem wacker strebenden und ebenso kräftig als edel fühlenden Manne, — so stellen ihn seine Biographie und seine Schriften dar — ein achtendes Andenken bewahrt bei dem frühzeitigen Tode, der ihn seinen Freunden entrissen hat.

Ueber C. L. Michelets neueste Schrift*) hier zu sprechen, könnte uns eine Art von Verlegenheit bereiten, nicht wegen der Schwierigkeit, ein objektives Urtheil über sie festzustellen, als um dasselbe dem Verdachte der Parteilichkeit zu entziehen, bei dem polemischen Verhältnisse, welches sich der Verfasser stets gegen den Ref. gegeben hat. Indeß sind Parteilichkeit und Unparteilichkeit selbst schwankende Begriffe; sie können sich gegen Personen oder gegen die Sache richten. Von erstern ist nie die Rede gewesen: doch steter überzeugter Gegner der hier vorgetragenen Dinge, der ganzen Art und Kunst dieses Philosophirens zu sein, bei diesem Bekenntnisse muß ich auch jetzt verharren. Indeß wird es in diesem Falle keinen wissenschaftlichen Kampf mehr gelten; denn das Buch betrifft längst rückwärtsliegende Dinge, und eine Berichterstattung über den Inhalt desselben reicht völlig aus, um dieß zu zeigen.

Vorliegendes Gespräch, wie sehr es auch das äußere Gepräge platonischen Pompes und gewichtvoller Feierlichkeit an sich trägt, ist doch nur — wer sollte es glauben? — Antikritik seiner Berliner Gegner und Apologie seiner beiden letzten Schriften; so durchaus nicht nur modern, sondern vom Berlinischen Standpunkt der Hegel'schen Schule und ihrer gegenwärtigen litterarisch geselligen Beziehungen aus geschrieben, so völlig frei gehalten von allen neuen Gedanken und Eingebungen ist diese Schrift, daß es wundern könnte, wie dieß Mißverhältniß zwischen dem äußern Apparate und dem innern Gehalte dem ausgebildeten Schriftstellertakte ihres Urhebers nicht selbst in die Augen gefallen ist. Warum nicht lieber in schlichter, kurzer Prosa erklärt, daß man, wenn auch alle Andern der Schule sich abwenden und reformiren, seinerseits bei'm Alten bleiben wolle? Jedem das Seine, und wir achten darum den sich treu bleibenden litterarischen Charakter des Verfassers nicht geringer! Doch läßt sich weder über die Resultate, noch die Principien seiner Philosophie mehr ein ergiebiger

*) C. L. Michelet, die Epiphanie der ewigen Persönlichkeit des Geistes, eine philosophische Trilogie. Erstes Gespräch: über Persönlichkeit des Absoluten. Nürnberg 1844.

Streit mit ihm erwarten, indem Hegels logische Grundbestimmungen ihm solchermaßen absolute Thatsachen und festgewordene Schranken für sein Denken geworden sind — eine Manier, in welcher er alle seine Hegel'schen Glaubensgenossen übertrifft — daß er kaum mehr im Stande scheint, sie sich wieder flüssig zu machen oder auf ihre Wahrheit und Anwendbarkeit im besondern Falle anzusehen.

Nach hitzigen Debatten mit seinen Gegnern, in deren Charakteristik unschwer Personen seiner nächsten Umgebung zu entdecken sind, kommt der Verfasser, der unter dem Namen des Teleophanes seine Ansichten vorträgt, über die Persönlichkeit Gottes, die Christologie und die Unsterblichkeit der Seele, zu folgenden „höchsten Resultaten," welche er, mit sattsamen Lobsprüchen über das Glänzende und Unwiderstehliche ihrer Durchführung begleitet (man vergl. z. B. Stellen wie S. 194.), also uns vorführt:

Das Absolute ist im Menschen, als seiner edelsten Offenbarung, die das Wahre, Gute und Schöne vollführende Substanz. Diese absolute Identität von Person und Substanz nennt er die ewige Persönlichkeit des Geistes; dieß ist zugleich „die ächte Erndte des Christenthums (S. 194.). Das Absolute kann daher nur durch das Individuum zur Persönlichkeit kommen. Dem Einwurfe aber, welchen der Verf. für den einzig möglichen und berechtigten gegen diese Auffassungsweise hält, „daß hiermit die menschliche Thätigkeit dem Absoluten zum Selbstbewußtsein verhelfen müsse," — stellt er den andern Moment entgegen: „davon, daß die menschliche Thätigkeit dem Absoluten zum Selbstbewußtsein verhilft, ist die Thätigkeit des Absoluten selber der Grund. Die menschliche Individualität ist nämlich selbst ein Moment im Leben des Absoluten und dieses kann nicht ohne jene gedacht werden." Das Absolute ist, als das Durchdringende und Durchtönende und darum erst wahrhaft Persönliche (personans), doch die ursprüngliche Quelle aller Thätigkeit. — „Es ist das, was unser Meister das allgemeine Selbstbewußtsein nennt: wie das Individuum im spekulativen Erken-

nen „die Welt in sich zurückschlingt," dann ist mein Selbst zum allgemeinen Selbst erweitert und ich mit allen Ichen, wie mit dem Universum, identisch. Ebenso, wenn ich eine sittliche Handlung begehe, so bin ich es nicht, der als psychologisches Selbstbewußtsein handelt, sondern es ist die Gattung in mir, die sich selbst vollführt und zum Selbstbewußtsein gelangt. Dieß Selbstbewußtsein ist das in Allen sich selbst gleiche, die ewige Persönlichkeit des Geistes, was ihr auch für Individualitäten zum Substrate dienen mögen." — „Dieß Verschwunden- und Aufgehobensein der endlichen Individualität ist das Mysterium der menschlichen Freiheit und der göttlichen Gnade, aber nicht in dem Sinne, daß ihr Verhältniß ein Geheimniß wäre." Und in dieser Bedeutung, — doch nur in dieser — wird eine übergreifende Subjektivität des Absoluten, ja sogar ein übergreifendes, über Alles siegreiches Subjekt zugestanden. Ferner ist dieser „geistige Mensch, der zweite Adam," Inbegriff der Christologie; endlich besteht darin die Unsterblichkeit der menschlichen Seele, weßhalb die Persönlichkeit Gottes und die Unsterblichkeit der Seele nur eine und dieselbe Frage sind (S. 209—213.).

Dieß Alles ist nun zwar unbeschreiblich klar; hierin jedoch jetzt noch einen „neuen" oder sonderlich durchschlagenden Aufschluß über jene Cardinalfragen gegeben zu haben, dessen wird der Verf. wohl selber sich bescheiden. Einige werden die hier vorgetragenen Lehren bis zum Vulgären obsolet, zugleich von Andern entschiedener, kräftiger, consequenter gesagt finden: Andern wird es fast oberflächlich bedünken, die ungleichartigsten, sogar in ganz verschiedene Gebiete der Philosophie fallenden Probleme dergestalt in Bausch und Bogen zu behandeln und wie mit einem Male in die Luft zu sprengen. Endlich sehe ich im Hintergrunde schon die Männer der Freiheit ihr Schwerdt zücken gegen die Verderblichkeit solcher Vorstellungen, welche die innerste Wurzel der menschlichen Selbstständigkeit in den dumpfen Quietismus moralischer Passivität oder Prädetermination versenken würden, um auf höchst unklare Weise die „Gattung" als das eigentlich Thätige im Menschen zu hypostasiren, während dieselbe zugleich ebenso

willführlich zum absoluten Geiste erhoben wird. Für uns selbst könnten wir nur bemerken, daß wir immer erkannt haben, was an dieser Auffassung der Immanenz untergeordnet Wahres und Berechtigtes ist, daß aber bei consequenter Durchführung derselben sich gefunden hat, es sei unmöglich, irgend ein metaphysisches, religionsphilosophisches oder moralisches Problem der Spekulation bloß aus *ihren* Prämissen gründlich zu erledigen. —

Ueberhaupt wollen Manche, auch außer unserm Verfasser, noch immer nicht gewahren, daß ein völlig neuer Wendepunkt der Philosophie bereits eingetreten ist. Wie eine ausführliche Kritik der Hegel'schen Lehre an ihrem Orte zeigte, ist in ihr nicht der *Anfang* einer neuen, sondern der *Abschluß* einer alten Epoche enthalten. Dieß Abgelaufensein derselben kündigt sich auch im Bewußtsein der Zeit unwiderstehlich an: *Hegels* methodologisches Princip, wie die Hauptresultate seiner Philosophie haben gewirkt, was sie sollten und konnten: er hat durch die Kühnheit seines Universalisirens, durch den, — wie man sein Einzelnes auch beurtheile, — immerhin bedeutenden und Epoche machenden Entwurf einer philosophischen Encyklopädie den Umfang und die Mannigfaltigkeit der philosophischen Aufgaben auf einmal überblicken lassen. Der Begriff der immanenten Methode ferner, in seinem wahren Sinne gefaßt, leitet zur wichtigen Einsicht, daß jedes Problem, jedes Erkenntnißgebiet ebenso im allgemeinen Zusammenhange des Universum, wie dennoch zugleich aus seinem *eigenen* Begriffe und den in ihm liegenden methodischen Voraussetzungen zu behandeln sei. Daß dieser bedeutende methodische Fortschritt zu einer neuen erschöpfenden Methodenlehre, gleichfalls einer der vielen von *Hegel* unerledigt gelassenen Aufgaben der Zukunft, zu verarbeiten sei, leuchtet ein. Dieß Bewußtsein, daß es jetzt auf eine instauratio magna, auf eine völlige Umbildung der Philosophie nach neuen umfassendern Grundlagen ankomme, hat auch alle jüngern, wahrhaft produktiven philosophischen Köpfe ergriffen, die, wenn sie auch, wie es recht ist und wie die philosophische Stetigkeit es erfordert, an *Hegels* Princip anknüpfen, es doch nur zu einem Elemente weiterer Combinationen

mit andern machen. Eine der großen Aufgaben der Philosophie aber von seinem Standpunkte aus wirklich und letztlich entschieden zu glauben, dieß kann nur noch einem von Vorurtheil geblendeten oder statarisch gewordenen Schüler einfallen.

Nicht ohne Absicht hat der Herausgeber im gegenwärtigen Hefte zusammengestellt, was sich theils kritisch, theils in originalen Versuchen auf diese Restauration bezieht. Er denkt dieß fortzusetzen, so weit wirklich originale Versuche zum Vorschein kommen: eine Zeitschrift, die nicht nur bestimmt ist, neben den Hauptrichtungen der Philosophie mit ihrer eigenen, einzelnen, einherzugehen, sondern die ein vermittelndes Organ zu werden beabsichtigt, muß im gegenwärtigen, so zukunftreichen Zeitpunkte, immer mehr darnach trachten, jede Richtung nach ihrer eigenthümlichen Berechtigung zum Worte und zu der Geltung zu lassen, die sie sich erringen kann.

Sinnstörende Druckfehler

in „Drobisch: zur Verständigung über Herbarts Ontologie" (Bd. XIII. H. I.)

Seite 41.	Zeile 16. v. u.	lies:	um statt und.
„ 44.	„ 3. v. o.	„	dann statt denn.
„ 46.	„ 5. v. u.	„	Wahrnehmung statt Wahrnehmungen.
„ 47.	„ 14. v. u.	„	weniger schwer statt schwerer.
„ 54.	„ 11. v. u.	„	je statt ja.
„ 57.	„ 11. v. o.	„	dazu statt daraus.
„ 59.	„ 1. v. o.	„	habe statt hat.

Intelligenz-Blatt.

Sämmtliche in diesem Blatte angezeigten oder in der „Zeitschrift für Philosophie und spekulative Theologie" recensirten Werke können durch die L. Fr. Fues'sche Buchhandlung in Tübingen bezogen werden.

Im Verlage von Duncker und Humblot in Berlin ist so eben erschienen:

Dr. Carl Daub's

philosophische und theologische Vorlesungen,

herausgegeben von

Ph. Marheineke und Th. W. Dittenberger.

Siebenter Band.

Auch unter dem Titel:

System der christlichen Dogmatik.

Zweiter und letzter Band.

Subscriptionspreis bei Abnahme des Ganzen $1^{1}/_{2}$ Thlr; Ladenpreis bei Abnahme einzelner Abtheilungen: 2 Thlr.

(Bd. I—VII. kosten im Subscriptionspreis: $15^{2}/_{3}$ Thlr.)

Auch dieser Band der Daub'schen Vorlesungen, welcher die Fortsetzung und den Schluß der Dogmatik enthält, zeichnet sich sowohl durch wissenschaftlichen Ernst als ächt christliche Gesinnung des Verfassers aus. Ueberall seiner Aufgabe sich bewußt, das spezifisch christliche Element mit dem wissenschaftlichen durchdringend, zeigt er auf eine klare und überzeugende Weise die Wahrheit der einzelnen christlichen Glaubenslehren und ihre Berechtigung der Kritik gegenüber auf. Demnach steht wohl zu erwarten, daß dieß vortreffliche Werk, zumal bei den gegenwärtigen Bewegungen auf dem Gebiete des wissenschaftlichen und kirchlichen Lebens, nicht allein bei den Theologen Anerkennung finden, sondern auch die Aufmerksamkeit des gebildeten Publikums in Anspruch nehmen wird.

Einzeln sind unter folgenden Titeln zu haben:

Bd. I. Vorlesungen über die philosophische Anthropologie. Ladenpreis: $2^{7}/_{8}$ Thlr.

Bd. II. Vorlesungen über die Prolegomena zur Dogmatik und über die Kritik des Beweises für das Dasein Gottes. Ladenpreis: $2^{3}/_{4}$ Thlr.

Bd. III. Vorlesungen über die Prolegomena zur theologischen Moral und über die Principien der Ethik. Ladenpreis: $2^{2}/_{3}$ Thlr.

Bd. IV. V. Abth. 1. 2. System der theologischen Moral. Drei Theile Ladenpreis: 7 Thlr.

Bd. VI. VII. System der christlichen Dogmatik. Zwei Theile. Ladenpreis: $5^{1}/_{2}$ Thlr.

Im Verlage der Stiller'schen Hofbuchhandlung in Rostock und Schwerin ist so eben erschienen:

Weinholtz, K., die Unzulänglichkeit der Philosophie als Wissenschaft und die Ausbildung der Philosophie zur Kunst. gr 8. broschirt; 16 ggr.

Zeitschrift

für

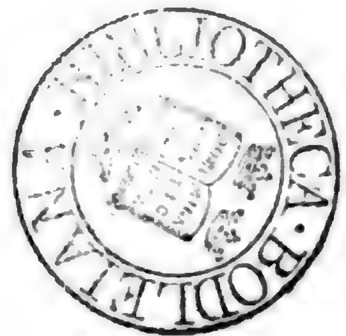
Philosophie und spekulative Theologie

im Vereine mit mehreren Gelehrten

herausgegeben

von

Dr. J. H. Fichte,
Professor der Philosophie an der Universität Tübingen.



Vierzehnter Band.

Tübingen,
bei Ludwig Friedrich Fues.
1845.

Inhalt des vierzehnten Bandes.

Erstes Heft.

Seite

Zweites Heft.

Ueber die Möglichkeit und die Bedingungen einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Ein Beitrag zur Logik.

Von

Dr. Friedrich Harms in Kiel.

(Schluß.)

II.

Die zweifache Gestaltung der für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Von verschiedenen Voraussetzungen ausgehend hat man versucht, durch eine absolute Methode das vollkommene Begriffssystem zu entdecken. Es kann jedoch nur zwei derartige Versuche geben, von denen dem einen die zweite, dem andern die dritte Ansicht über die Bildung der Begriffe und die metaphysische Voraussetzung des Wissens zu Grunde liegt. Der eine dieser Versuche wird durch Leibnitzens Universal-Wissenschaft, der andere durch Hegels dialektische Methode repräsentirt.

Es muß auffallen, daß die metaphysischen Voraussetzungen dieser Versuche gänzlich verschieden sind, indem der eine mannigfaltige, der andere nur Eine Qualität des Seins behauptet. Aus dieser verschiedenen metaphysischen Voraussetzung ergiebt sich aber die verschiedene Gestaltung derselben, die für sich betrachtet werden müssen.

1) Leibnitzens Universalwissenschaft.

Die Universal-Wissenschaft Leibnitzens hat im Allgemeinen die Bestimmung, die absolute Methode für alle Wissenschaften zu entdecken.

Eine solche Methode soll nach ihm ermöglicht werden durch die Auffindung aller einfachen Vorstellungen oder aller Stammbegriffe des Denkens. Nach der Entdeckung dieser einfachen Vorstellung soll es möglich sein, durch Combination derselben nach gewissen Verhältnissen das ganze Begriffssystem zu gewinnen.

Es wird nicht selten Leibnitzens Gedanke einer Universal-Wissenschaft als ein vereinzelter betrachtet, der mit seinem philosophischen Systeme nicht viel zu thun, und den er nur so nebenbei auch gehegt habe. Man begreift freilich darnach wenig, wie man sich den Geist Leibnitzens vorstellen soll, in dem es nach einer solchen Vorstellungsweise ziemlich bunt und zusammenhangslos ausgesehen haben muß. Allein die Natur ist oft besser als die Vorstellungen der Menschen, und weiß auch da einen Zusammenhang zu erhalten, wo nach diesen Vorstellungen nur Verworrenheit Statt finden sollte. Auch in Leibnitz's philosophischem System lassen sich jedoch die Grundlagen für seine Universalwissenschaft finden und deren Zusammenhang mit jenem nachweisen.

An und für sich führt die metaphysische Erkenntniß, daß das Sein der Qualität nach mannigfaltig ist, nicht zu dem Suchen nach einer absoluten Methode, vielmehr ruft sie das Streben hervor, die Methode einer jeden Wissenschaft von der Beschaffenheit des Gegenstandes derselben abhängig zu machen. Es erscheint daher der Versuch Leibnitzens, eine allgemeine Characteristik aufzustellen, als eine Inconsequenz seiner metaphysischen Ansicht, daß das Wesen der Dinge individuell und das Sein der Qualität nach mannigfaltig sei. Hieraus würde sich vielmehr ergeben, daß der Begriff eines jeden Dinges und die Eintheilung desselben aus dem Wesen eines jeden Dinges erkannt werden müsse, daß es daher kein allgemeines Schema geben könne, wodurch der Begriff eines Gegenstandes, bevor er gedacht wird, gegeben ist. Denn

ein solcher Schematismus würde die Annahme verschiedener Qualitäten der Dinge unmöglich machen.

Daß Leibnitz dennoch diesen Gedanken hegen konnte und ihn Zeit seines Lebens bewahrt hat, das kann, abgesehen davon, daß eine Inconsequenz bei den Sterblichen nichts Wunderbares ist, einerseits nur aus seinem eklektischen Charakter, wornach er alle Gedanken der Vorzeit zum Bau eines philosophischen Systemes zu benutzen versuchte, andrerseits aber aus seiner monadologischen Atomistik und Präformationstheorie erkannt werden.

Die qualitativ verschiedenen, individuellen Wesen sind nach Leibnitzens Systeme atomistisch bestimmt, da sie abgeschlossen von einander nur für sich — Monaden — sind. Hierin liegt die eine und in der prästabilirten Harmonie — die die Entwicklung der Monaden, die vermittelnde Thätigkeit des erkennenden Subjekts zu einem Scheine herabsetzt — die andere Bedingung für den Gedanken einer absoluten Methode. Durch beide wird eine Präformationstheorie der Erkenntniß ermöglicht. Die Begriffe müssen darnach der Seele angeboren sein, und die vermittelnde Thätigkeit des Subjekts nur scheinbar vermitteln und in der That nichts verändern. Da die Entwicklung der Monaden schlechthin prästabilirt und jedes Einwirken unmöglich ist, so kann das Denken des Subjekts nicht durch das Subjekt, sondern nur durch das Gesetz vollzogen werden. Deßhalb kann auch hier gesagt werden, daß der Gedanke sich denkend den neuen Gedanken erzeugt, weil nicht das Subjekt, sondern das Gesetz denkt. Die vermittelnde Thätigkeit des Subjekts ist demnach nur eine scheinbare Vermittlung, dem Subjekt wohnt schon ohne sein Thun die Begriffswelt als eine angeborne bei. Demnach führt diese Erkenntnißtheorie zu dem Gesetz einer absoluten Methode, wie es schon oben entwickelt worden ist, das freilich hier durch seine Grundlage modificirt wird.

Wie die Präformationstheorie, eben so ermöglicht auch die monadologische Atomistik eine allgemeine Methode für alle Wissenschaften. Der qualitative Gehalt des Wissens wird nämlich in derartigen Systemen durch die Auffindung und Zusammenstellung

aller einfachen Vorstellungen und Stammbegriffe erschöpft. Wenn jedoch damit der qualitative Gehalt des Wissens gewonnen ist, so entsteht die Möglichkeit, durch Combination der einfachen Vorstellungen ein Begriffssystem hervorzubringen. Durch dieses Begriffssystem, das durch die Zusammensetzung der einfachen Vorstellungen entsteht, kann aber in der That der qualitative Gehalt des Wissens nicht vermehrt werden, und keine „Erweiterung" der Erkenntniß Statt finden. Deßhalb liegt auch diesem Versuche die Voraussetzung zu Grunde, daß die Qualität derjenigen Begriffe, die durch die absolute Methode gefunden werden soll, dieselbe ist, nur wird dieselbe hier als eine Anzahl von Qualitäten vorgestellt. Demnach muß es ersichtlich sein, daß mit einer atomistischen Vorstellungsweise sich das Streben nach einer absoluten Methode verbinden kann, weil darin beide Voraussetzungen einer solchen Methode gegeben werden.

Die besondere Fassung dieses Gedankens ergiebt sich gleichfalls aus der Atomistik und aus der Präformationstheorie. Nicht aus einem Urbegriffe, sondern aus der Summe der einfachen Vorstellungen oder der Stammbegriffe will Leibnitz die Totalität aller Begriffe entdecken. Der Gedanke einer absoluten Methode wird hier also bestimmt durch den Ausgangspunkt, der in der Summe der einfachen Vorstellungen oder der Stammbegriffe gegeben ist. Dieser Ausgangspunkt der Methode, der durch die Annahme von einfachen qualitativ verschiedener Wesen und demnach ebensolcher Vorstellungen gegeben ist, verursacht es gleichfalls, daß die Methode combinirend verfährt. Denn nur durch Combination kann aus den einfachen Vorstellungen das Begriffssystem gefunden werden.

In einem Systeme, das metaphysische und psychologische Behauptungen, wie die zuletzt betrachteten, vertheidigen muß, wird daher immer eine zweifache Methode Statt finden müssen, indem die absolute nur eine Folge ist einer andern, wodurch die einfachen Vorstellungen selbst entdeckt werden; sowie in einem solchen Systeme, in dem ein Atomismus sich mit einer Präformationstheorie verbindet, verschiedene metaphysische und psychologische

Voraussetzungen für den Anfang und für die Entwicklung des Systemes angenommen werden müssen. Da sich durch die Ausbildung des Systemes selbst die Nothwendigkeit einer absoluten Methode ergiebt, so sind damit auch andere metaphysische und psychologische Erklärungen gesetzt, als die das System basiren. Zur Begründung des Systemes dient der Atomismus und die Präformationstheorie, zur Begründung aber der daraus folgenden absoluten Methode die generatio aequivoca und die metaphysische Voraussetzung der gleichen Qualität des Seins.

Wenn hier gezeigt worden ist, wie in Systemen, die mit dem Leibnitzens dieselben Bedingungen haben, die Möglichkeit einer Universalwissenschaft begründet ist, und wie in dem seinigen dieser Gedanke sich habe gestalten müssen, so muß hier noch erinnert werden, daß Herr Exner*), der sich angelegentlichst mit dem Gedanken beschäftigt, dessen systematische Grundlage wir aufzusuchen uns bestrebt haben, zu denen gehört, die, wie sie spekulative Gedanken überhaupt als vereinzelte Erscheinungen betrachten, auch bei Leibnitz nicht nach dem Zusammenhang dieser Gedanken mit seinem System fragen. Es ist aber dieß die Folge eines empirischen Standpunktes, dem spekulative Gedanken ebenso zusammenhangslose Dinge sind, wie die Erscheinungen, mit deren Wahrnehmung er es zu thun hat. Wenn der Verf. es überhaupt unterläßt, nach dem systematischen Ort seines Problemes zu fragen, so wird man sich nicht sehr wundern, daß er gleichfalls den Zusammenhang von Leibnitzens Unternehmen mit seinem Systeme nicht untersucht. Auf dieselbe Weise wird es wohl zu erklären sein, warum Exner nicht bemerkt, daß das systematische Streben Leibnitzens, und das der neueren Philosophie seit Fichte dasselbe ist. Wenn auch auf eine andere Weise, so soll doch die dialektische Methode, eben wie die Leibnitzens, eine Methode sein, die durch ein allgemeines Gesetz das absolute Begriffssystem erzeugt.

---

*) „Ueber Leibnitzens Universalwissenschaft" Prag, 1844. in welcher Schrift der Verf. versucht Leibnitzens Ansicht über eine absolute Methode für alle Wissenschaft nach den jetzt vorliegenden Quellen darzustellen und zu beurtheilen.

Weil Erner diese Identität des systematischen Strebens bei Leibnitz und Hegel nicht bemerkt, kann er Leibnitzens Ansicht für die eines gesunden Denkers erklären (S. 40), von der dialektischen Methode aber „nebelhafte Verschwommenheit, Verwirrung" u. s. w. als charakteristische Merkmale aussagen.

2) Die andere Fassung der absoluten Methode.
(Hegels dialektische Methode).

Wenn hier die dialektische Methode die andere Fassung desselben Gedankens genannt wird, der in Leibnitzens Universal-Wissenschaft ausgesprochen ist, so bedarf diese Behauptung einer weiteren Begründung, die jedoch nur in der Darlegung der Bedingungen, woraus ein solches Verfahren hervorgeht, bestehen kann. Die Anwendung davon auf die Hegel'sche Methode selber und der empirische Nachweis, daß in Hegels Schriften das enthalten sei, was hier präsumirt wird, scheint um so weniger nothwendig zu sein, als dieß System sich einer allgemeinen Bekanntschaft erfreut, weßhalb die Vergleichung desjenigen, was diese Abhandlung über ein derartiges Verfahren entwickelt, mit der Hegel'schen Philosophie einem Jeden überlassen bleiben kann.

Die Hegel'sche Methode ist vielfach kritisirt und getadelt worden. Es sind die Mängel derselben, man kann wohl sagen, gänzlich aufgedeckt. Allein diesen kritischen Untersuchungen lag keine Erklärung der dialektischen Methode aus ihren Bedingungen zu Grunde, weßhalb man ebensowenig etwas mit der Kritik wie mit der kritisirten Methode anzufangen wußte, und diese Methode sogar eine beliebige Hypothese hat nennen können.

Da die unmittelbaren Bedingungen des Gedankens einer absoluten Methode eine aequivoke Erzeugung des Begriffssystems und nur Eine Qualität des Seins voraussetzen, so muß in einem Urbegriffe, da die Qualität des Seins nur Eine ist, der Anfang der Methode gegeben sein. Dieser Urbegriff oder erste Begriff in der Begriffsreihe stellt die Eine Qualität des Seins

im Allgemeinen oder anfänglich vor, entweder als das Ich, wie bei Fichte, oder als die Materie, wie bei Schelling*), oder als das Sein wie bei Hegel, d. h. überall stellt er die Eine Qualität des Seins, als das Ansich-Unbestimmte vor. Weil durch eine äquivoke Zeugung aus dem Urbegriff das ganze Begriffssystems erst hervorgehen soll, so kann durch ihn selber nur das Ansich-Unbestimmte vorgestellt werden.

In diesem Urbegriff muß ferner das Gesetz der methodischen Entwicklung enthalten sein. Da nichts Anderes als der Urbegriff sein kann, weil es kein denkendes Subjekt giebt, so muß auch in ihm der Grund zur Entwicklung des ganzen Begriffssystemes enthalten sein. Der einfachste Ausdruck für diese Bestimmung der absoluten Methode, wie dieselbe sich aus der Generationstheorie ergiebt, ist aber: der Urbegriff erzeugt sich denkend das Begriffssystem.

Der Grund, warum der Gedanke sich denkend einen bestimmten neuen Gedanken erzeugt, und die bestimmte Gesetzmäßigkeit der Methode, nach der dieser Prozeß vor sich geht, ist darin enthalten, daß jeder Gedanke, weil er ein bestimmter Gedanke ist, zur Ergänzung seines Mangels sich fortpflanzt. Da jeder Begriff dieselbe Qualität vorstellt, so kann ein besonderer Begriff, der die Qualität auf eine besondere Weise denkt, sich von einem andern nur in dem Mangel seiner besondern Auffassungsweise unterscheiden, weßhalb allein die Negation, der Mangel**) den Uebergang des einen Gedanken zum andern begründet. Deßhalb ist gleichfalls kein Begriff in sich selber bestimmt,

*) Schelling Zeitschrift für spek. Physik II. 2. „Darstellung meines Systemes der Philosophie: §. 51, die erste relative Totalität ist die Materie." Zusatz (S. 57): „die Materie ist das primum Existens."

**) Die einzelnen Begriffe dieser Methode widersprechen sich nur inwiefern jeder eine Wiederholung des ersten Begriffes oder eine Darstellung der Einen Qualität ist. Denn der Widerspruch, den diese Methode von einem Begriffe zum andern ins Endlose fortwälzt, ist in dem Begriffe des absoluten Werdens und dem des „Ansich-Unbestimmten" enthalten. Wiefern jeder einzelne Begriff das Werden oder das Ansich-Unbestimmte vorstellt, widerspricht er sich, inwiefern er aber ein besonderer Begriff ist, ist die in ihm enthaltene Negation keine contradiktorische.

sondern es ist jeder Begriff, wie das Sein, an sich unbestimmt und hat das Maaß seines Seins, wie man sich ausdrückt, an seinem Gegentheil. Diese aus der Erklärung der Begriffsbildung nach der generatio aequivoca hervorgehende Gesetzmäßigkeit der Methode soll das ganze Begriffssystem organisiren und erzeugen.

Eine so bestimmte Gesetzmäßigkeit der Methode folgt ebenso aus der metaphysischen Voraussetzung derselben. Jeder Begriff denkt in Wahrheit dieselbe Qualität des Seins, daher kann jeder Begriff, sich denkend, in einen andern übergehen. Die Bestimmung der Qualität aber liegt in diesem Uebergehen des Begriffs in einen andern. Die sich selbst gleiche Qualität aller Begriffe ist daher der Wechsel der Begriffe. Der Urbegriff, die Qualität als absolutes Werden (es ist einerlei, ob diese Qualität als absolute Substanz oder als absolutes Werden vorgestellt werde, denn in der That gehen beide Vorstellungsweisen, wie Hegel dieß einsah, in einander über) vorstellend, enthält in dieser seiner Bestimmtheit daher nicht nur den ganzen Inhalt des Begriffssystemes, in welchem explicirt nichts Anderes als dieselbe Qualität dargelegt sein kann, sondern ebenso in der Bestimmung dieser Qualität das Princip und die Gesetzmäßigkeit der Methode. Der Gedanke des absoluten Werdens ist der Schlüssel zu den schon angeführten nähern Bestimmungen der Gesetzmäßigkeit. Denn aus ihm geht das unvermeidliche Uebergehen der Begriffe ineinander, und die Bestimmung der Begriffe an einander hervor. Es kann kein Begriff, wie gesagt wird, festgehalten werden, sondern rastlos gehen sie in einander über, weil sie ihrem Gegenstande, dem absoluten Werden, entsprechen, in dem keine Ruhe ist. Da das absolute Werden auf ewige Weise Anfang, Mitte und Ende ist, so ist damit das Schema der Dreitheiligkeit gegeben, das in der neuesten Zeit als das absolute bezeichnet worden ist.

Wie nun aus der metaphysischen Voraussetzung einer absoluten Methode sich die Gesetzmäßigkeit und der Schematismus derselben ergiebt, so bewährt die Methode durch ihren Schematismus ihre metaphysische Grundlage. Jeder mögliche Zustand ist, bevor er gegeben und eingetheilt ist, durch das Schema (der Drei-

theiligkeit) gegeben und eingetheilt. Wenn die besonderen Gegenstände qualitativ von einander verschieden wären, so müßte die Eintheilung desselben allein durch ihn selber bestimmt sein und es würde von der Beschaffenheit seines Inhaltes abhängen, ob er dreitheilig oder wie sonst eingetheilt werden könnte. Da er aber durch die Methode gegeben und bestimmt sein soll, so kann nur dieselbe Qualität, die im Urbegriffe enthalten ist, in jedem besondern sich wiederfinden, und eine qualitative Mannigfaltigkeit besonderer Gegenstände ist deßhalb unmöglich. Der Schematismus führt überhaupt zu der Behauptung, daß es keine besondern Gegenstände giebt, oder was dasselbe ist, daß ihnen keine eigenthümliche Beschaffenheit zukommt.

Durch die Annahme einer für alle Wissenschaften gleichen Methode ist derselbe Schematismus in alle Wissenschaften eingeführt, in ihr liegt daher die Nothwendigkeit eines schematischen Verfahrens, daß ein wesentliches Merkmal in der Verwechslung allgemeiner Begriffe mit besonderen Gegenständen, und in der darin enthaltenen Negation der eigenthümlichen Beschaffenheit desselben besteht. Der Schematismus beherrscht vorzüglich seit der Natur-Philosophie und der dialektischen Methode auf eine solche Weise die Wissenschaft, daß geglaubt werden kann, es gebe kein anderes, als ein schematisches Verfahren. Wenn aber überhaupt die gleiche Methode für alle Wissenschaften an bestimmte Voraussetzungen der Wissenschaft geknüpft ist, so ist der Schematismus auch nur von beschränktem Gebrauche. Er kann, bei der Behauptung einer specifischen Differenz der Begriffe und der dieser entsprechenden mannigfaltigen Qualität des Seins, nur als eine Propädeutik zur wahren Eintheilung der Dinge angesehen werden.

Es sind die angegebenen Bestimmungen der Methode die wesentlichen Merkmale eines für alle Wissenschaften gleichen Verfahrens, die in der Geschichte der Philosophie auf verschiedene Weise ausgeführt sein können, mit deren Modifikation bei Fichte, Oken, Hegel, Schelling, wir es hier nicht zu thun haben. Es genügt hier das allgemeine Gesetz der Methode, das am aus-

geprägtesten in der Hegel'schen Philosophie zur Erscheinung kommt, aus den Bedingungen derselben abgeleitet zu haben.

Wenn nun mit dieser entwickelten Bestimmung der Gesetzmäßigkeit die Art und Weise verglichen wird, die dieselbe bei Leibnitz erlangt hat, so muß es auffallen, daß hier statt einer Produktion der Begriffe aus einander eine Combination derselben angegeben wird. Wenn es auch der absoluten Methode überhaupt eigen ist, eine unendliche Wiederholung ihres Urbegriffes zu behaupten, welche Behauptung sich sowohl bei Hegel als bei Oken, bei Schelling als bei Fichte nachweisen läßt, — denn sie alle ermüden nicht, die Dreiheit zu vervielfältigen, — und damit verbunden ein Parallelismus sich einstellt: so scheint doch das Combiniren gegebener Begriffe dem entwickelten Begriff einer absoluten Methode zuwider zu sein. Diese fordert, daß die Verbindung und Erzeugung der Begriffe derselbe Akt sei. Die Combination aber verbindet Begriffe, die ihr gegeben sind. Allein wie in Leibnitz's Gedankensystem die Bedingungen einer absoluten Methode selbst nur Folgen eines Gedankensystemes sind, innerhalb dessen eine andere als die absolute Methode Statt finden muß, so sind auch diese Bedingungen durch ihre Gründe modificirt, und aus dieser Modifikation erklärte sich die Combination als Gesetz der absoluten Methode.

Aus dieser Darstellung beider Versuche ergiebt sich, daß der Gedanke einer für alle Wissenschaften gleichen Methode seinem Wesen nach überall derselbe ist. Er ist nur in zwei Gedanken-Systemen möglich, von denen das eine unmittelbar die Bedingungen enthält, die ihn erklären, das andere jedoch durch seine Entwicklung dieselben Bedingungen darlegt. Ueberall wird durch diesen Gedanken eine Wissenschaftlichkeit gedacht, die voraussetzt, daß das Sein der Qualität nach eins ist, und das Begriffssystem nach der Theorie der generatio aequivoca aus dem Denken sich entwickelt. Diese Erklärung zeigt dann ferner, daß die Fassung und Bestimmung der Methode bei Hegel u. A. consequenter und adäquater ist, als die der Universal-Wissenschaft, die durch Principien modificirt worden ist, aus denen nicht unmittelbar eine abso-

lute Methode folgt. Die metaphysische Erklärung der gleichen Qualität des Seins, die Weise des Erkennens, die Combination als Gesetz der Methode, ist durch einen Atomismus und eine Präformationstheorie bedingt, woraus eine Veränderung der Grundlage und Gesetzmäßigkeit der Methode sich ergiebt.

Zwischen diesen beiden Versuchen, eine absolute Methode zu lehren, und der Begründungsweise derselben herrscht eine Gegenseitigkeit, die ein Uebergehen beider in einander bewirkt. Wie der Atomismus durch seine Entwicklung gezwungen wird, Principien anzunehmen, die denen, wodurch er sich begründet, entgegengesetzt sind, so führt umgekehrt die metaphysische Lehre der gleichen Qualität des Seins und die psychologische der aequivoken Erzeugung der Begriffe auf Atomismus und Präformationstheorie. Wenn in letzter Zeit vielfach darauf aufmerksam gemacht worden ist, daß das reine Denken der dialektischen Methode durch ein Herbeiziehen der Anschauung unterbrochen wird, wodurch andere Qualitäten in's Denken eingeführt werden, und daß das absolute Werden unendliche Anfänge hat, so liegt schon hierin, daß die Behauptung der gleichen Qualität des Seins oder des absoluten Werdens einen Atomismus und die der aequivoken Begriffserzeugung eine Präformation der Begriffe zu ihrer Ergänzung involvire, wie umgekehrt der Atomismus und die Präformationstheorie durch die Annahme eines absoluten Werdens und einer aequivoken Erzeugung sich ergänze.

Wenn es wahr wäre, daß durch die Verbindung der Gegensätze die Wahrheit erlangt wird, so würde die Untersuchung sich jetzt auf dem geraden Weg zur Wahrheit befinden, sie hätte alsdann nur noch die Aufgabe, die Verbindung der Gegensätze zu befestigen, deren Uebergang in einander sie schon darlegte. Allein dieser Grundsatz, aus einem unkritischen Verfahren gewonnen, hat nur das Vorurtheil unserer Zeit für sich. Denn es hängt die Wahrheit der Verbindung von Gegensätzen von der Wahrheit der entgegengesetzten Principien ab; weßhalb diese selbst untersucht werden müssen, bevor daran gedacht werden kann, die Wahrheit durch die Verbindung derselben zu erlangen.

III.

Die Beurtheilung einer für alle Wissenschaften gleichen Methode.

Die absolute Methode für alle Wissenschaften hat sich als eine nothwendige Consequenz von Principien gezeigt, mit deren Kritik wir es fortan zu thun haben werden. Es kann die Möglichkeit eines solchen Unternehmens nicht beurtheilt werden, bevor nicht dessen metaphysische und psychologische Grundlage erwiesen ist. Wohl ist die absolute Methode eine nothwendige Consequenz dieser Principien, ob diese aber mögliche und nothwendige Gedanken sind, darüber kann nicht schlechthin durch die Erkenntniß ihrer Consequenzen entschieden werden. Daher müssen die Principien für sich Gegenstand der Kritik werden. Die Beurtheilung einer absoluten Methode ist daher ohne eine philosophische Kritik, die die Möglichkeit und Nothwendigkeit ihres Princips untersucht, nicht möglich.

So kritisch auch unsere Zeit sein mag, so zeigt sie doch von der wahren Kritik nur geringe Spuren. Die Kritik, deren Herrschaft wir bestreiten, ist immer nur eine empirische oder dialektische. Sie beurtheilt nicht die Möglichkeit und Nothwendigkeit eines Gedankens, sondern nur die Wirklichkeit und Verwirklichung desselben, und schließt höchstens von dieser auf jene. Selbst die s. g. immanente Kritik unserer Zeit, die auch die dialektische genannt werden kann, da sie damit beschäftigt ist, den Gedanken durch seine Entwicklung sich widerlegen und in einen andern sich verkehren zu lassen, ist nichts weniger als philosophische, da auch sie die Wahrheit des Gedankens von seiner Wirklichkeit abhängig macht. Dieß kritische Verfahren derer, die, wie Rosenkranz versicherte, in der Kritik und Dialektik Helden sind, mag im Leben und den empirischen Wissenschaften das Seinige leisten, in der Philosophie kann es nur für den Anfang eines solchen Verfahrens gelten.

Die Erklärung eines Gedankens ermöglicht dessen philosophische Beurtheilung, die die Möglichkeit und Nothwendigkeit so-

wohl der erklärenden Bedingungen eines Gedankens, als auch die der daraus folgenden Bestimmungen desselben ergründen muß. Da theils die metaphysische Lehre der gleichen Qualität des Seins, theils die psychologische Lehre einer aequivoken Entstehung der Begriffe den Gedanken einer absoluten Methode bedingen, so müssen sowohl diese Lehren, als auch die daraus folgende Gesetzmäßigkeit der Methode Gegenstand der Beurtheilung werden. Es ist nicht nothwendig, in dieser Beurtheilung besondere Rücksicht auf die oben zuerst entwickelte Fassung einer absoluten Methode zu nehmen, da dieselbe auf die andere Fassung zurückgeführt werden kann, die als die einfachere sich unmittelbar aus jenen Bedingungen ergiebt.

A. Die metaphysische Lehre der gleichen Methode des Seins, als Bedingung einer absoluten Methode.

So oft auch in der Geschichte der Philosophie die Lehre von der gleichen Qualität des Seins aufgetreten ist, so wenig hat sie doch der philosophischen Kritik Stand leisten können. Daß aber diese Lehre in der Geschichte der Philosophie immer wiederkehrt, zeigt, daß ihr ein philosophisches Bedürfniß zu Grunde liegt, dessen Befriedigung sie erzielt. Daher ist es nothwendig, sowohl dieß Bedürfniß nachzuweisen als darzuthun, wiefern demselben Genüge geleistet worden ist.

Unser Begriffssystem ist einer dreifachen Gesetzmäßigkeit *) unterworfen, von der die eine, daß alles Mannigfaltige einer höchsten Gattung untergeordnet sei, jene metaphysische Lehre zu begründen scheint. Dieß logische Princip giebt dem Begriffssysteme totale Einheit. Nach einer solchen schlechthinigen Einheit aller Begriffe, Erscheinungen und Entwicklungen in einem höchsten Begriffe strebt die systematische Form der Wissenschaft. Wenn dieß logische Gesetz metaphysische Geltung bekommt, und darnach behauptet wird, daß das Mannigfaltige eine continuirliche Erscheinung desselben Wesens sei, so entsteht die s. g. Identitätsphiloso-

*) Kants Kritik der reinen Vernunft S. 510. Ausgabe v. Rosenkranz.

phie, die sowohl eine Identität des Gedankens mit seinem Gegenstande, oder richtiger der Formen des Wissens mit dem Gehalte desselben, als die gleiche Qualität des Seins annimmt. Durch die Identitätsphilosophie werden also wissenschaftliche Forderungen ausgesprochen, die allem Wissen zu Grunde liegen.

Aus dieser, dem Identitätssystem zu Grunde liegenden logischen Forderung und dem Versuche, derselben auch ontologisch nachzukommen, muß die anziehende Macht erklärt werden, welche diese Philosophie auf den strebenden Geist ausübt. Obwohl das Interesse an der Philosophie ein verschiedenes ist, und namentlich durch ihre ethische, metaphysische und logische Aufgabe getheilt ist, so ist doch das Interesse an der Logik das allgemeinste, das auch der Metaphysik und Ethik, wiefern sie Wissenschaften sind, zu Grunde liegt, und deßhalb erregen die Identitätssysteme immer von Neuem den philosophischen Geist.

Die Lehre von der gleichen Qualität des Seins indeß führt durch ihre Begründung aus der ontologischen Befolgung des ersten logischen Gesetzes auf der einen Seite zu der idealistischen Identität von Sein und Denken, und auf der andern, indem die Eine Bestimmung des Seins der höchste Begriff wird, zu der Lehre vom absoluten Werden, in dem die gleiche Qualität des Seins, der höchste Begriff, sich verändert. Diese drei Bestimmungen über das Sein und Denken im Allgemeinen, über den höchsten Begriff, als die Eine Bestimmung des Seins, und über das absolute Werden müssen für sich betrachtet werden, um die Behauptung der gleichen Qualität des Seins zu ergründen. Diese Behauptung ist die Folge der ontologischen Befolgung des ersten logischen Gesetzes, wodurch 1) die Annahme der Denkformen als der Bestimmungen des Seins, und 2) die Annahme gerechtfertigt erscheint, daß theils der höchste Begriff die Eine Bestimmung des Seins ist, theils die ihm untergeordnete Mannigfaltigkeit dem absoluten Werden unterworfen ist.

Wenn in dem Identitätssystem die gleiche Qualität des Seins gelehrt und es versucht wird, den logischen Gesetzen des Denkens metaphysische Geltung zu verschaffen, so hängt die Beurtheilung

der metaphysischen Lehre, mit der wir es hier zu thun haben, ab, einerseits von der Möglichkeit, logische Formen des Wissens als reale Bestimmungen der Dinge zu betrachten, andrerseits von der Nothwendigkeit, obigen logischen Gesetzen ontologisch nachzukommen.

I. Die logischen Formen des Denkens als die realen Bestimmungen des Seins.

Die Behauptung der Identitätsphilosophie, daß die Formen des Denkens die Bestimmungen der Dinge an sich sind, beruht auf Begriffsbestimmungen des Seins und Denkens, deren Deduktion jenseits des Gebietes der Identitätsphilosophie liegt. Wenn das Sein an sich „die reine Unbestimmtheit und Leere" ist, so sind die Formen des Denkens die Bestimmungen des Seins. Die an sich unbestimmten Dinge bekommen durch das „Gedachtwerden" ihre Bestimmungen. Der an sich unbestimmte Keim, aus dem die Pflanze erwächst, entwickelt aus sich die Pflanze durch sein Denken. Indem der Keim gedacht wird, wird er vom Denken formirt, und diese Formen sind die Bestimmungen, welche er während seines Wachsthums annimmt. Daher vollkommen richtig gesagt worden ist, daß die Pflanze, das Thier, der Staat, die Kunst ein Denkproceß sei, durch den diese Gegenstände ihre Wirklichkeit erlangen, d. i. vermittelst dreier Schlüsse sie erschließen.

Sowohl der ethische Idealismus Fichte's, als Schellings physischer und Hegels logischer, beruht auf den angegebenen Begriffsbestimmungen und deren Entwicklung. Wenn diese Begriffsbestimmungen angenommen werden, ergiebt sich mit Nothwendigkeit eine Identitätsphilosophie, deren verschiedene Gestaltungen, wie es scheint, nur von dem subjektiven Interesse abhängig sind, das das philosophirende Subjekt an den verschiedenen Problemen der Philosophie nimmt. Hieraus müssen die Verschiedenheiten von Fichte's, Schellings und Hegels Systemen erklärt werden.

Die logischen Formen des Denkens als die realen Bestimmungen der Dinge an sich zu betrachten, ist eine Vorstellungs-

weise des modernen Idealismus, dem, um alle Wissenschaften zu beherrschen, nur die ihn begründende Möglichkeit fehlt, eine Möglichkeit, die, selbst wenn sie wahr wäre, von der idealistischen Identitätsphilosophie nicht bewiesen werden kann. Es muß daher zuerst nachgewiesen werden, daß die Identitätsphilosophie die Identität von Denken und Sein, die sie selber ermöglicht, auf keine Weise beweisen kann.

Daß nun aber die behauptete Identität von Denken und Sein oder die Begriffsbestimmungen des Seins, das die reine Unbestimmtheit und Leere sein, und des Denkens, dessen Formen die Bestimmungen des Seins sein sollen, nicht bewiesen werden kann von einem Standpunkte, der diese Identität des Denkens mit dem Sein zu seinem Fundamente hat, kann aus Folgendem eingesehen werden.

Wenn ein Zusammenhang oder Identität der Formen des Denkens mit den Bestimmungen der Dinge an sich, der Logik mit der Metaphysik, nachgewiesen werden soll, so muß die Möglichkeit einer Differenz des Denkens von seinem Gegenstande zugegeben werden, weil sonst gar nicht nach der Möglichkeit dieser Identität gefragt werden kann. Das Denken muß daher als eine Thätigkeit begriffen werden können, die mit ihrem Gegenstande übereinstimmen oder von demselben abweichen **kann**. Es muß daher eine relative Selbstständigkeit des Denkens in der Produktion seiner Formen und ebenso eine Unabhängigkeit und Bestimmtheit der Dinge vor dem Denken derselben anerkannt werden, damit gezeigt werden kann, ob jene Formen diese Bestimmungen der Dinge erfassen.

Wenn daher vom Idealismus eine Identität des Denkens mit dem Sein behauptet wird, vermöge der Begriffsbestimmung des Seins, daß es die reine Unbestimmtheit ist, und des Denkens, daß dessen Formen die Bestimmungen des Seins sind: so liegt darin die Unmöglichkeit, sowohl nach der Identität des Seins mit dem Denken zu fragen, als auch diese Identität zu beweisen. Denn es ist weder eine Differenz des Seins vom Denken, noch sind die nothwendigen Begriffsbestimmungen des Seins und Den-

kens möglich, die sich aus jener Differenz ergeben, und einen Nachweis des Zusammenhangs zwischen Denken und Sein ermöglichen, wenn das Sein ist, was das Denken denkt. Deshalb ist diese analytische Identität von Denken und Sein eine unerweisbare Voraussetzung des Idealismus, nach dem die mit dem Sein nicht übereinstimmenden Formen des Denkens ebenso mit dem Sein coincidiren müssen, wie die welche mit dem Sein übereinstimmen, weil es, an sich unbestimmt, durch das Denken bestimmt wird.

Die Formen des Denkens sind die Bestimmungen des Seins, wenn das Sein die reine Unbestimmtheit und Leere ist. Daß aber das Sein die reine Unbestimmtheit und Leere ist, und die Formen des Denkens dessen Bestimmungen sind, ist eine Begriffsbestimmung, die, wie sie eine Voraussetzung des Idealismus bildet, nicht bewiesen werden kann, weßhalb eine solche Philosophie mit Recht eine dogmatische genannt wird. Wenn das Sein die reine Unbestimmtheit sein, „seine Unbestimmtheit selbst seine Idealität ausmachen" soll, und die Formen des Denkens die Bestimmungen desselben sein sollen, so kann dies nur von einem Standpunkte der Betrachtung nachgewiesen werden, der Erklärungen von Sein und Denken giebt, die mit diesen in Widerspruch stehen. Deßhalb ist es unmöglich die idealistische Lehre von der Identität des Denkens mit dem Sein anders als durch ihre Aufhebung und durch die Anerkennung einer realistischen Lehre vom Denken und Sein zu beweisen.

Innerhalb der Stellung des Gedankens zur Objektivität, welche von der Identitätsphilosophie angenommen wird, kann der Zusammenhang zwischen Sein und Denken nicht nachgewiesen werden. Wenn es jedoch einen außerhalb der Identitätsphilosophie liegenden Standpunkt giebt, durch den es ermöglicht wird, über die Identität des Denkens mit dem Sein zu entscheiden, so ist es dennoch nicht möglich die Formen des Denkens als die Bestimmungen der Dinge zu betrachten.

Es giebt wohl einen Zusammenhang zwischen dem Denken und dem Sein, und der Denker vermag in die Natur der Dinge

einzubringen (weil es eine solche Natur giebt), allein es giebt keine Dinge, deren Bestimmungen die Formen des Denkens wären, kein Sein dessen eine Qualität „seine Unbestimmtheit", dessen andere Qualität die Formen des Denkens wären. Die Identität des Denkens mit dem Sein ist ein nothwendiger Gedanke, die Verwechslung aber des Seins mit dem Denken ein Ergebniß falscher Begriffe. Da dies aus der jedem andern Probleme in der Philosophie vorausgehenden Frage nach der Möglichkeit des Wissens, d. i. der Identität der Bestimmungen des Seins mit den Formen des Denkens folgt, kann übergegangen werden zu der zweiten Untersuchung über die Nothwendigkeit, dem logischen Gesetze der Gleichartigkeit des Mannichfaltigen unter einer höchsten Gattung, ontologische Geltung zu verschaffen, mit welcher Untersuchung sich eine weitere Beurtheilung über die idealistische Identität von Sein und Denken ergeben wird.

II. Die ontologische Befolgung des ersten und dritten logischen Gesetzes.

Wenn auch die logischen Gesetze Wesensbestimmungen der Dinge wären, was sie nicht sind, so würde daraus doch nicht ohne Weiteres gefolgert werden können, daß nur eins dieser logischen Gesetze ontologisch gelte. Da es aber eine dreifache Gesetzmäßigkeit des Begriffssystemes giebt, so muß entweder allen auf dieselbe Weise ontologisch nachgekommen werden, oder es muß bewiesen werden, warum nur dem einen Gesetze Folge zu leisten ist, und nur dies etwas von der Natur der Dinge aussagt.

Von den andern beiden logischen Gesetzen bestimmt das zweite eine Specifikation der höchsten Gattung in viele Arten, und würde ontologisch angewandt das Dasein vieler specifisch verschiedener Wesen, oder mannigfaltiger Qualitäten des Seins fordern. Wenn aber die Formen des Denkens die Bestimmungen des Seins sein sollen, so muß ebensosehr, wie daraus eine gleiche Qualität des Seins, eine Verschiedenheit der Qualitäten des Seins folgen. Für die Identitätsphilosophie scheint aber

dies Gesetz nicht vorhanden zu sein, denn sie verfährt als ob es keine Specifikation der Begriffe gäbe.

So wenig, wie die Identität des Denkens mit dem Sein, kann die Identitätsphilosophie die gleiche Qualität des Seins darthun. Ich weiß nicht ob irgend eine Identitätsphilosophie einen Beweis für die gleiche Qualität des Seins zu führen versucht hat, der nicht wie der ontologische einen Zirkel enthielte; so viel aber ist gewiß, daß wenn aus logischen Principien und nach der Weise der Identitätsphilosophie dieser Beweis geführt werden soll, alsdann nur durch die Unterstützung des ersten logischen Gesetzes durch das dritte die Vernachlässigung des zweiten entschuldigt werden kann. Denn an und für sich ist ein solcher Beweis nicht möglich.

In dem dritten Gesetze des Begriffssystems wird ein continuirlicher Uebergang der Begriffe in einander bestimmt, und ontologisch ausgedrückt, würde daraus sowohl ein Theilhaben der Dinge an allen Begriffen, als ein Uebergehen aller Erscheinungen in einander folgen. Eine ungenaue Beobachtung der Erscheinungen und ein schiefes Verständniß dieses Gesetzes führt zu der Lehre vom absoluten Werden, die der ergänzende Gedanke der Lehre von der gleichen Qualität des Seins, die nach dem ersten logischen Gesetze unseres Begriffssystems gebildet ist, genannt werden kann, und sich auf das dritte Gesetz des Begriffssystems stützt.

Wenn die ganze Mannigfaltigkeit einem höchsten Begriffe untergeordnet ist und daraus auf eine Einheit der Beschaffenheit des Seins geschlossen wird, so muß umgekehrt, indem die Specifikation des höchsten Begriffes in viele Arten vernachlässigt wird, die eine Qualität des Seins in der ganzen Mannigfaltigkeit unmittelbar sich verbreiten, und von einer Erscheinung in die andere übergehen, was nach dem dritten logischen Gesetze behauptet wird. Daher verbindet sich die Lehre von der einen Substanz mit der vom absoluten Werden, und Ausdrücke der Identitätsphilosophie wie die, daß das Endliche im Unendlichen ist, und das Unendliche im Endlichen wird, u. A. bestätigen

diese Verbindung der einen Substanz mit dem absoluten Werden oder wie man es nannte, der Subjektivität.

Wie aber dem absoluten Werden als einem Verhängniß Alles unterworfen ist, so ist diese Lehre dem Schicksal anheim gefallen durch ihre Begründung Widersprüche entwickeln zu müssen, die sie selbst nicht lösen kann, weßhalb sie verzweiflungsvoll behauptet Widersprüche seien nothwendig und gehörten zur Wahrheit. Daß diese Aeußerung consequent ist und zur Lehre des absoluten Werdens und der einen Qualität des Seins der Widersprüche nothwendig gehört, kann nicht bestritten werden. Es darf aber wohl behauptet werden, daß die Wahrheit der Folge von der des Princips abhängig ist und daß Widersprüche nur zur Verzweiflung führen. Dies idealistische Denken involvirt aber theils die Unmöglichkeit Etwas zu denken, theils den Widerspruch, daß das Absolute sich verändert und das Werden absolut ist; jene Unmöglichkeit hebt die idealistische Identität von Sein und Denken auf, dieser Widerspruch negirt die gleiche Qualität des Seins.

Es kann behauptet werden, daß, wie die Gewohnheit überhaupt eine große Gewalt hat, der Geist sich an Widersprüche gewöhnen kann, so daß er sie zu den Gewohnheiten seines Daseins rechnet, von denen sich zu befreien ihm, wenn nicht unmöglich, doch große Ueberwindung kostet. Viele von denen, die uns gerne glauben machen wollen, daß sie das Steuerruder der Philosophie führen, haben sich in die idealistische Denkweise so hineingelebt, daß sie nicht nur überall ihre Widersprüche wiederfinden, sondern auch von denselben gar nicht lassen wollen. Sie wagen den Versuch nicht, ihre eigne Vorstellungsweise sich als eine möglicher Weise falsche und eine andere als die wahre vorzustellen. Denn die Möglichkeit sich zu denken, das ist ihnen das Unmögliche. Freilich ist ihr Begriff des Möglichen unmöglich, allein darum ist das Mögliche nicht weniger möglich. Wenn man aber die Wahrheit erkennen will, so hilft nichts als den Versuch zu wagen, sich das Mögliche vorzustellen. Denn aus ihr ist sie zu erkennen.

a. Der höchste Begriff als die eine Bestimmung des Seins und das Sein als das reale Prädikat des höchsten Begriffes.

Nach der Identitätsphilosophie sollen die Formen des Denkens reale Bestimmungen der Dinge sein. Dieser Gedanke bekommt seine bestimmte Fassung durch die ontologische Befolgung des ersten logischen Gesetzes. Mit dem Begriffe der höchsten Gattung, dem alles Mannigfaltige untergeordnet ist und aus dem die gleiche Qualität von Allem ontologisch folgen soll, wird der Begriff des Seins unmittelbar verbunden, und darnach behauptet, der höchste Begriff sei die reale Bestimmung des Seins. Das Sein könne allein vom höchsten Begriffe ausgesagt werden, und er sei des Seins einfache Qualität. Weil das Sein an sich unbestimmt ist, ist seine Bestimmung die Form des Denkens. Diese Form aber ist durch das erste Gesetz des Begriffssystemes bestimmt, aus dem daher die Bestimmung des Seins entlehnt werden muß. Nach diesem Gesetz aber ist einem höchsten Begriffe Alles untergeordnet, er selbst muß daher des Seins Eine Bestimmung sein. Da der höchste Begriff die Bestimmung des Seins ist, so ist er selbst die eine Qualität des Seins, die in Allem erscheint. Es ist also der höchste Begriff die Bestimmung des Seins und dessen Eine Qualität.

Aus dieser Bestimmung des Seins oder dieser Identität von Sein und Denken, daß die Bestimmung des Seins und die eine Qualität desselben der höchste Begriff sei, ergiebt sich jedoch die Unmöglichkeit Etwas zu denken, oder daß die angenommene Indentität von Sein und Denken unmöglich ist.

Vermöge der äquivoken Erzeugung der Begriffe giebt es kein denkendes Subjekt, sondern der Begriff denkt; vermöge der behaupteten Identität von Denken und Sein giebt es kein Objekt des Denkens, denn der Begriff denkt sich selber, er sich denkend ist die einfache Qualität des Seins. Es ist daher unmöglich durch ein Begriffssystem, dessen Grundlage eine äquivoke Erzeugung und die idealistische Identität von Denken und Sein ist, Etwas zu denken, denn so wie das Subjekt verschwindet, ver-

schwindet das Objekt und es bleibt nur der ins Endlose sich verwandelnde Begriff.

Es ist unmöglich, daß ein Begriffssystem, dessen höchster Begriff die eine Qualität des Seins ist, das Sein selbst begreift. Statt das Sein als das im ganzen Begriffssystem Gedachte zu begreifen, wird es unmittelbar als das reale Prädikat des höchsten Begriffs bestimmt, und erst aus dieser Bestimmung wird ein Participiren der übrigen untergeordneten Begriffe insoweit am Sein zugegeben, als nach der Gesetzmäßigkeit, wodurch ein Begriff der höchste ist, die andern die diesem untergeordneten sind, in denen der höchste zur Erscheinung kommt.

Dieselbe Gesetzmäßigkeit aber, wonach der höchste Begriff die eine Bestimmung des Seins ist, bringt die Unmöglichkeit hervor Etwas zu denken. Es muß nach dieser Gesetzmäßigkeit eine Summe von Begriffen geben, die theils sind und theils nicht sind, die theils Etwas begreifen, theils Nichts begreifen. Denn die dem höchsten Begriff untergeordneten Begriffe, durch deren Unterordnung er der höchste ist, sind theilweise in ihm enthalten, ebenso wie er in allen erscheint. Wiefern der höchste Begriff in allen Begriffen enthalten ist, nehmen diese am Sein des höchsten Begriffes Theil und begreifen Etwas, wiefern sie aber besondere Begriffe sind, die nur theilweise im höchsten Begriff enthalten sind, sind sie nicht und begreifen Nichts.

Diese untergeordneten Begriffe sind also und sind nicht, begreifen Etwas und begreifen Nichts; denn sie sind in derselben Beziehung untergeordnete Begriffe, in der sie besondere Begriffe sind. Es bewirkt daher die unmittelbare Verbindung des Seins mit dem höchsten Begriffe des Sein und Nicht-Sein, das Begreifen und Nicht-Begreifen aller Begriffe mit Ausnahme des höchsten.

Da aber das ganze Begriffssystem die Identität des höchsten Begriffes und aller untergeordneten Begriffe ist, so müssen die Bestimmungen von beiden auf das ganze Begriffssystem bezogen werden, das deßhalb als ein Begriffssystem angesehen werden muß, das wiefern es ist und Etwas begreift, nicht ist und Nichts begreift. Denn es soll das Begriffssystem sein und Etwas

begreifen, weil des Seins Bestimmung der höchste Begriff ist. Weil aber dieser Begriff die eine Bestimmung des Seins und er allein sein soll, so können die ihm untergeordneten Begriffe, wiefern sie besondere sind, nicht sein und Nichts begreifen, weßwegen durch das Sein und das Begreifen des Begriffssystems das Nicht-Sein und Nicht-Begreifen desselben gegeben ist. Demnach begreift das System vielmehr Nichts als Etwas und es kann wegen dieses sich ergebenden Widerspruches der höchste Begriff nicht die eine Bestimmung des Seins und das Sein nicht das reale Prädikat des höchsten Begriffes sein.

Der Grund, warum in einem idealistischen oder einem Begriffssysteme der behaupteten Identität von Sein und Denken, das Sein nicht begriffen werden kann, ist enthalten in der Verbindung des Begriffes des Seins mit einem Begriffe des Begriffssystems, dem dies Prädikat als ein reales inne wohnen soll; das Sein als reales Prädikat des höchsten Begriffes ist das Unbegreifliche der Identitätsphilosophie. Etwas zu denken ist nur möglich unter der Voraussetzung, daß das Sein kein reales Prädikat ist, und deßhalb die Identität desselben mit dem Denken keine unmittelbare oder nicht durch das logische Gesetz der Homogenität aller Begriffe in einem gegeben ist, sondern eine Position ist, die sich möglicher Weise auf das ganze Begriffssystem bezieht.

Durch die Darlegung, wie sich das idealistische Begriffssystem sich zum Sein verhält, ist zugleich der Moment gegeben, aus dem sich eine Beurtheilung desselben von der andern Seite ergiebt.

b. Das Sein, der Qualität nach einfach, involvirt die Absolutheit des Werdens.

Der ergänzende Gedanke zu der Bestimmung, daß das der Qualität nach einfache Sein das reale Prädikat des höchsten Begriffes sei, ist der des absoluten Werdens. Dieser Begriff resultirt aber auf eine zweifache Weise, indem einerseits die Summe der untergeordneten Begriffe, in denen die gleiche Qualität des Seins sich darstellt, sowohl Nichts als auch Etwas

begreifen, und deßhalb das absolute Werden darstellen soll, das anderseits durch die ontologische Vollziehung des dritten logischen Gesetzes, wonach ein continuirlicher Uebergang aller Begriffe in einander bestimmt wird, sich ergiebt.

Weil nach der ontologischen Befolgung des ersten Gesetzes des Begriffssystemes der höchste Begriff mit dem Begriffe des Seins verbunden, und darnach die gleiche Qualität des Seins sein soll, sind die untergeordneten Begriffe, deren gleiche Qualität der höchste Begriff ist, und sind auch nicht. Indem aber von den untergeordneten Begriffen das Sein und Nicht-Sein zumal prädicirt werden muß, muß der Gedanke des Seins unmittelbar mit dem des absoluten Werdens verknüpft werden, weil der höchste Begriff in allen untergeordneten unmittelbar enthalten ist. Durch die ontologische Befolgung des ersten logischen Gesetzes wird es also bewirkt, daß die Wahrheit bestimmt werden muß als seiend oder wie man sagt als Substanz, und als werdend, oder wie gesagt worden ist, als Subjekt. Diese beiden Gedanken sind aber unmittelbar mit einander verknüpft und daher beide absolut. Das Werden ist wie das Sein absolut, weil der Grund, weßhalb der höchste Begriff die eine Bestimmung des Seins ist, derselbe ist, warum das Werden das Prädikat der untergeordneten Begriffe ist. Es ist daher das absolute Werden der ergänzende Gedanke des absoluten Seins, dessen eine Qualität der höchste Begriff ist.

Es ist schon vorhin ausgesprochen worden, daß die ontologische Befolgung des ersten logischen Gesetzes durch das dritte logische Gesetz unterstützt und daher gemeint werden könne, diese Lehre sei begrifflich und thatsächlich gerechtfertigt. Wenn nämlich nach diesem Gesetze ein continuirlicher Zusammenhang aller Begriffe unter einander und darnach gleichfalls behauptet werden muß, daß die Erscheinungen aller Gegenstände, in denen sich die Begriffe durchdringen, zugleich mit diesem Begriff in einander übergehen, so kann geglaubt werden, daß thatsächlich und begrifflich die Verbindung des absoluten Werdens mit dem absoluten Sein bewiesen sei. Die Gesetzmäßigkeit des Begriffssystemes fordere sowohl das Sein als das Werden, wie auch wenigstens

das letztere durch die Erfahrung bestätigt werde. Da alle Begriffe und Erscheinungen im ewigen Flusse sich befinden sollen, ist das der Qualität nach einfache Sein dem fortwährenden Verwandlungsproceß unterworfen.

Demnach erhellt also, daß die metaphysische Lehre von der gleichen Qualität des Seins, sowohl nach dem ersten logischen Gesetze, aus dem sie entstehen, als auch nach dem dritten logischen Gesetze, das sie bestätigen soll, zu ihrer Ergänzung ein absolutes Werden fordert, indem die gleiche Qualität als die eine des Seins sich bewährt.

Es muß hier übrigens noch angemerkt werden, daß in dem Identitätssysteme von Erscheinungen im Gegensatz zu den Begriffen nur uneigentlich gesprochen werden kann. Denn wie der höchste Begriff die Qualität des Seins ist, so sind die untergeordneten Begriffe selber die Erscheinung, von denen eine jede ein Bruchstück des Begriffes darstellen soll. Daher kann mit vollkommenem Recht, wie schon von Kant gegen Fichte erinnert worden ist, die idealistische Identitätsphilosophie im Allgemeinen als ein vollkommen nur logisches Philosophiren bezeichnet werden. In diesem Logisiren ist der Begriff mit Recht Alles, Subjekt, Objekt, die Wahrheit, die Qualität, die Erscheinungen u. a. m.

Die Beurtheilung der Nothwendigkeit und Möglichkeit von dieser entwickelten Lehre ist nicht so schwierig als es große Schwierigkeiten hat, den Anhängern der Lehre verständlich zu werden, die in Allem, was vorgebracht wird, eine Bestätigung ihrer Lehre deßhalb finden, weil der Widerspruch, das absolute Sein und Werden, und der absolute Begriff, als die wesentlichsten Bestandtheile dieser Lehre, passende Mittel sind, Alles, was gegen sie vorgebracht wird, in sie zu verwandeln. Wenn der Geist sich nur einmal diese vier Vorstellungen angeeignet hat, fällt es ihm nicht schwer überall Widersprüche, absolutes Werden u. s. w. zu entdecken, ist es ihm jedoch fast unmöglich sich selber noch zu verstehen, vielweniger aber Etwas, das jenseits seiner vier Vor-

stellungen (Weltgegenden) liegt; von welchem Jenseits auszugehen, hier versucht werden muß.

In einem Widerspruch findet sich eine versuchte, intendirte Verbindung von Gedanken, in der nicht nur nichts gedacht wird, sondern die das Denken und sich selber aufhebt. Das Resultat dieses Aufhebens ist aber Nichts, d. i. nichts Denkbares. Eine Lösung des Widerspruches kann daher nur Statt finden durch eine Unterscheidung der intendirten Gedanken-Verbindung, die sich widerspricht. Mit dieser Erklärung vom Widerspruch tritt die des Idealismus selber in Widerstreit, und ist mit sich selber in Widerspruch. Nach der Theorie der Anhänger vom absoluten Werden soll ein Widerspruch sich lösen durch die Verbindung der sich widersprechenden Gedanken. Bei dieser obwaltenden Differenz über ein Denkprinzip, dessen Gebrauch allgegenwärtig ist, muß es wohl unmöglich scheinen, irgend ein Einverständniß zu erringen. Alle Gedanken-Verbindungen, die von dem einen Standpunkte untersagt werden, werden von dem andern gefordert, und wie es scheint zum Beweise, daß Alles mit sich in Widerspruch ist, selbst dieser Satz zu seiner eignen Verherrlichung.

Nach der gegebenen Erklärung vom Widerspruch, die wir gerne für die wahre ausgeben möchten, müssen alle Gedanken-Verbindungen der Identitätsphilosophie aufgegeben werden. Es muß deßhalb nicht nur verlangt werden, daß der Idealismus aufhebe die Verbindung des Seins mit dem Denken, der Logik mit der Metaphysik, der einen Qualität des Seins mit dem absoluten Werden, deren Bestehen er zu erhalten strebt, sondern selber seine Lieblingsgedanken von der Verbindung der widersprechenden Begriffe muß er aufgeben. Wenn ihm dies Anmuthen eine für ihn zu große Aufopferung zu enthalten scheint, so kann ihm dagegen ein Gedankensystem versprochen werden, das nicht nur die Wahrheit zu erkennen behaupten darf, wie er sie erkannt zu haben meint, sondern auch ihm versichern kann seine Selbsterkenntniß zu enthalten. Wir wollen ihn aber nicht verleiten, sein festes Gebäude zu verlassen, nur ersuchen wollen

wir ihn, uns das unsrige allmählich aufbauen zu lassen. Denn auch ohne seine Zustimmung wird dies geschehen.

Mit der idealistischen Identitätsphilosophie hat diese Arbeit eines gemein, die Entdeckung von Widersprüchen. Diese Uebereinstimmung besteht freilich nur in der Anerkennung gewisser Widersprüche, nicht aber zugleich in der Nothwendigkeit und Unvermeidlichkeit derselben, die vielmehr von uns geleugnet werden muß. Die anzuerkennenden Widersprüche aber sind enthalten theils in der Bestimmung des Seins und des Denkens, theils in der ontologischen Bestimmung von logischen Principien.

Das Sein widerspricht dem Denken, die eine Qualität des Seins dem absoluten Werden, wir sagen wenn, der Idealismus aber sagt weil das Sein die eine Unbestimmtheit ist und die Formen des Denkens des Seins Bestimmungen sind, weil oder wenn der höchste Begriff die eine qualitative Bestimmung des Seins ist, wenn oder weil eine Qualität des Seins sich verändert. Das Sein widerspricht dem Denken nicht, wir sagen, weil Widersprüche nicht nothwendig sind und wenn das Sein an sich voll von Bestimmungen ist und durch die Formen des Denkens die realen Bestimmungen der Dinge gedacht werden; wenn das Sein und das Werden ideale Prädikate von vielen Qualitäten sind, und es deshalb kein absolutes Werden und keinen Begriff giebt, zu dem das Sein eine specifische Verwandtschaft hat.

Indem wir mit dem Widerspruche: die eine Qualität des Seins verändert sich, oder das Absolute wird, und das Werden ist absolut, schließlich uns beschäftigen sollen, drängen sich die schon betrachteten Widersprüche, die diesem voraufgehen, wieder hervor und zeigen, daß falsche Begriffe ihren inficirenden Character durch das ganze System hindurch verkünden. Denn es zeigt der Widerspruch: die eine Qualität des Seins verändert sich, zurück auf die vorausgehenden, die an ihm sich kenntlich machen. Weil das Sein die reine Unbestimmtheit ist, wird die Form des Denkens seine Bestimmung. Weil aber die Form des Denkens die Unterordnung der ganzen Mannigfaltigkeit unter einen höchsten Begriff ist, wird dieser die eine Bestimmung des Seins,

die in der ganzen untergeordneten Mannigfaltigkeit dem absoluten Werden unterworfen ist. Daß das Sein der Qualität nach einfach ist, dieser eine Satz führt durch seine Begründung aus der ontologischen Befolgung des ersten logischen Gesetzes nach der einen Seite zu der idealistischen Identität von Denken und Sein und auf der andern zum absoluten Werden; auf beiden Seiten aber zu sich widersprechenden Begriffserklärungen.

Wie ein widerspruchsloser Zusammenhang zwischen dem Sein und Denken, dem Begriffssystem und dem Sein Statt finden kann, wenn das Denken Formen producirt und das Begriffssystem Formen enthält, und das darin gedachte Sein an sich voll von Bestimmungen und ein ideales Prädikat des Begriffssystemes ist, so muß auch der Widerspruch, der zwischen der einen Qualität des Seins und dem absoluten Werden sich findet, durch eine Veränderung der Begriffsbestimmungen vermieden werden können. Die Unmöglichkeit zu denken: die eine Qualität des Seins verändert sich, führt zu veränderten Begriffsbestimmungen der Beschaffenheiten des Seins und des Werdens, das theils nicht als reales Prädikat einer gewissen Anzahl Begriffe gedacht werden, theils nicht absolut sein kann (Vergl. oben S. 24. 25). Denn dieser Gedanke enthält einen dreifachen Widerspruch und fordert daher eine dreifache Begriffsveränderung. Das Absolute, der höchste Begriff als die eine Bestimmung des Seins, verändert sich, die Veränderung, wiefern sie reales Prädikat gewisser Begriffe und absolut ist, sind die zu vermeidenden Widersprüche. Diese Widersprüche werden vermieden, wenn das Sein an sich der Qualität nach mannigfaltig ist, wenn das Werden ein ideales Prädikat des ganzen Begriffssystemes, und wenn die Veränderung endlich ist. Wegen dieser Widersprüche kann die Qualität des Seins nicht einfach sein und diese metaphysische Lehre erfüllt daher nicht die Bedingung eines wissenschaftlichen Verfahrens.

Die Beurtheilung einer solchen metaphysischen Lehre als Bedingung einer absoluten Methode wird hier von Seiten der Logik, aus der sie entsprungen ist, geführt, und muß daher theils zeigen, was in der consequenten Befolgung der logischen Gesetzmäßigkeit

überhaupt liegt und in wiefern der Idealismus das zweite logische Gesetz umgeht, theils muß sie den letzten Widerspruch dieser ontologischen Befolgung aufheben.

1. Die logische Gesetzmäßigkeit eines Begriffssystemes.

Wenn die idealistische Lehre von der Identität des Denkens mit dem Sein angenommen wird, so ist kein Grund vorhanden, weßhalb nicht eben so richtig eine Vielheit als eine Einheit der Qualitäten des Seins gelehrt werden könnte. Denn wie das erste logische Gesetz eine gleiche Qualität des Seins fordern soll, so verlangt das zweite eine Specifikation der höchsten Gattung in viele Arten und deßhalb nach der Schlußfolge des Idealismus eine Mehrheit von Qualitäten des Seins. Es ist daher die Lehre des Idealismus von der einen Qualität des Seins, oder von dem Urbegriffe, durch dessen Verwandlung das ganze Begriffssystem erlangt werden soll, nur eine einseitige Folgerung seiner Principien, die inconsequent angewandt werden, da das zweite logische Gesetz ignorirt wird. Daß der Idealismus dieses Gesetz inconsequenter Weise ignorirt, kann nur erklärt werden aus seiner Theorie von der Generation, die als eine äquivoke, die Umgehung dieses Gesetzes fordert. Dies wird bestätigt dadurch, daß der Idealismus dieses Gesetz nicht vernachlässigt, wenn er, wie bei Leibnitz, sich mit einer Präformationstheorie associirt.

Für uns kann aber das logische Gesetz der Specifikation nicht die Bedeutuug haben, die es für den Idealismus haben muß, von einer unmittelbaren Annahme vieler Qualitäten des Seins, sondern es kann nur eine Veranlassung sein, über die Natur des Seienden nachzudenken, über die unmittelbar durch logische Principien nichts entschieden werden kann, da es keine unmittelbare Identität des Seins mit dem Denken giebt, und dieses sich nach dem Begriffe des Realen richten muß, was unbeschadet seiner logischen Selbstständigkeit angehen kann; weßhalb für uns die Mehrheit von Qualitäten des Seins nicht durch das zweite logische Gesetz gegeben sein kann. Wenn diese drei Gesetze unmittelbar als Principe des Seins angenommen werden, so ist es überhaupt

nicht möglich, über das Seiende widerspruchlose Prädikate auszusagen. Denn fordert das eine dieser Gesetze die gleiche Qualität des Seins, das andere eine Mannigfaltigkeit von Qualitäten und das dritte ein absolutes Werden, so können diese ontologischen Bestimmungen nicht zugleich gelten. Denn das Sein kann nicht nur eine Qualität, dann viele haben und ein absolutes Werden sein. Es haben sich aber immer philosophische Systeme durch die logische Gesetzmäßigkeit zu der einen oder andern Annahme verführen lassen, und sind deßhalb Systeme der Immanenz, oder Evolution, oder des Atomismus geworden; Versuche die Metaphysik durch die Logik zu beherrschen.

Die erste Bedingung jedoch, wodurch es überhaupt möglich ist, diese logische Gesetzmäßigkeit vernünftig anzusehen, liegt in der richtigen Begriffsbestimmung des Seins und Werdens, daß dieselben keine reale Prädikate gewisser Begriffe sind. Es ist, wie S. 18 ff. gezeigt worden, allein durch diese Bestimmungen möglich, daß Etwas gedacht wird. Das Sein und Werden sind nicht reale Prädikate gewisser Begriffe, sondern ideale Prädikate des ganzen Begriffssystemes, deßhalb vermögen bei der hieraus folgenden synthetischen Verbindung der Gedanken mit dem Sein die logischen Gesetze über den Inhalt des Wissens unmittelbar nichts zu entscheiden, und daher kann daraus weder auf eine Gleichheit noch auf eine Verschiedenheit der Qualitäten des Seins, noch auf ein absolutes Werden geschlossen werden. Vielmehr, da es möglich ist, Etwas zu denken wegen der angegebenen Begriffsbestimmungen vom Sein und Werden, müssen die Wesensbestimmungen desselben aus dem Inhalt des Wissens selber gewonnen werden, von denen es sich wird zeigen lassen, daß sich mit ihnen die logischen Gesetze in Uebereinstimmung befinden. Läge in den logischen Gesetzen nicht die Freiheit und Beweglichkeit des Denkens, die Möglichkeit, sich das Sein so oder anders beschaffen vorzustellen, so würde es schlechthin unmöglich sein, auch nur irgend Etwas über die Wahrheit zu bestimmen. Diese Gesetze lassen es aber nicht nur zu, daß das Sein und Werden mögliche Prädikate aller Begriffe sind, sondern ebenso lassen sie

es zu, die Beschaffenheiten desselben als eine Einheit oder Mehrheit vorzustellen. Was aber von allem diesem wirklich ist, das vermögen sie nicht zu bestimmen und kann nur aus den Wesensbestimmungen der Dinge selbst und deßhalb nur durch ein synthetisches Urtheil erkannt werden.

Da hier nur von Seiten der Logik die metaphysische Lehre der gleichen Qualität des Seins untersucht werden soll, und untersucht werden kann, weil diese Lehre durch die Logik begründet ist, so kann die Behauptung einer Mannigfaltigkeit von Qualitäten nicht weiter hier dargethan werden, als insofern sie sich aus der Widerlegung einer entgegengesetzten Annahme wahrscheinlich machen läßt. Dieß geschieht aber durch die Betrachtung der aus diesem idealistischen Dogmatismus sich ergebenden Lehre von dem sich verändernden Absoluten und der absoluten Veränderung.

2. Die Aufhebung des Widerspruches in der ontologischen Befolgung des ersten und dritten logischen Gesetzes.

Das Endresultat der idealistischen Metaphysik ist die Nothwendigkeit von Widersprüchen in den Begriffen des Seins und Werdens, des Absoluten und der Veränderung, von denen der erste schon oben gelöst worden ist, weßhalb nur noch die drei letztern zu betrachten sind, die durch die Bestimmung des Begriffes von Werden gegeben werden.

Der Begriff des Werdens ist in der idealistischen Metaphysik zunächst ein Prädikat der dem höchsten Begriffe untergeordneten Begriffe, zweitens des absoluten Begriffes selber, da dieser Begriff die gleiche Qualität ist, die sich verändert, endlich ist das Werden selber absolut, weil aus demselben Grunde der höchste Begriff die eine Qualität des Seins ist, weßhalb das Werden das Prädikat der untergeordneten Begriffe ist. Diese Begriffserklärung des Werdens muß mannigfaltige Veränderungen erleiden, wenn sie soll gedacht werden können.

a. Das Werden zunächst als Prädikat gewisser Begriffe soll diesen inhäriren, wie das Sein dem höchsten Begriffe zu-

kommen soll. Es ist diese Verbindung des Werdens mit der Summe der untergeordneten Begriffe eine Weise der Verbindung, welche die idealistische Philosophie außerordentlich lieb gewonnen hat. Gewisse Begriffe werden so mit einander verbunden, als gehörten sie wie Mann und Weib zusammen. Es bilden solche Begriffe Begriffspaare, die als eine nothwendige Einheit betrachtet werden, sich gegenseitig begrenzen und ergänzen und nur vereint durch das Begriffssystem hindurch gehen wie nach einer gewissen Vorstellung von der Ehe, nach der gemeint wird, daß das Wesen des Menschen durch das Mann- und Frau-Sein erschöpft sei, daß die Menschen unzertrennlich mit einander verknüpft sein und in dieser Verbindung aufgehen müssen.

Schon in der Naturphilosophie spielen solche Begriffspaare große Rollen. Der eine Begriff wird darnach das Supplement des andern, mit dem dieser sich nur repräsentiren darf.

Bei Oken z. B. wird auf diese Weise die Elektricität mit der Luft, der Chemismus mit dem Wasser, der Krystallisationsproceß mit der Erde verbunden gedacht, als gehe die Krystallisation keine Ehe ein mit dem Wasser, weil sie der Erde angetraut ist.

In dem logischen Idealismus gibt es gleichfalls solche Begriffsehen, z. B. der Griechischen Völker mit der Kunst, als kämen andere Völker, wenn sie sich mit der Kunst beschäftigen, in die Sippschaft der Griechen. Die Schwere wird mit der Materie verbunden, als gehörte die gefärbte und tönende Materie zu einer andern Familie von Begriffen, die mit der eigentlichen Materie nach der Naturphilosophie Hegels keine Verwandtschaft habe, da sie schon aufhöre Materie zu sein, als wenn die Augen etwas Anderes sähen, als was die Hände betasten. Oder der Geruch verehelicht sich mit der Luftigkeit und der Geschmack mit dem Wasser u. s. w., durch das ganze Begriffssystem hindurch.

Diese familiären Begriffsverbindungen, wo jeder Begriff der Leib des andern ist, und statt daher allgemein zu gelten, immer nur von seinem Gegentheil gilt, sind umfangslose Begriffe, deren Verbindung die Folge von einem eigenthümlich organisirten

Denken ist, das wie ein intellektuelles Anschauen Thatsachen denkt und Begriffe anschauet. Indem der Idealismus nämlich die Begriffe zu denken und in ihrer Allgemeinheit zu entwickeln beabsichtigt, verwandeln sich ihm die Begriffe absichtlos in Vorstellungen und Anschauungen ganz concreter Dinge, in welcher Weise des Denkens Hegels Phänomenologie am consequentesten und eigenthümlichsten ist. Weil die idealistischen Philosophen, Fichte, Schelling, Hegel, ein intellektuelles Anschauen oder ein Denken, das mit dem Sein identisch ist, zu besitzen glauben, behandeln sie die Begriffe, als wären sie besondere wahrnehmbare Gegenstände, die getastet und besehen werden können, und denen Prädikate lebendiger Dinge zukommen.

Dieses intellektuelle Anschauen oder mit dem Sein unmittelbar identische Denken hat auch die verwandtschaftliche Verbindung des Werdens mit einem Theile des Begriffssystemes bewirkt, die daher mit jenem verschwinden würde. Allein es liegt hier nur daran zu zeigen, wie ein solches Denken von dieser bestimmten Verbindung zu erhärten sei oder nicht zu erhärten sei. Wenn aber von der einen Seite, wiefern das Sein sich mit dem höchsten Begriff auf die angezeigte Weise verbindet, sich ein innerhalb desselben Denkens unlöslicher Widerspruch entwickelt, so muß sich derselbe Widerspruch nach einer andern Seite entwickeln, insofern das Werden mit einer Anzahl Begriffe auf dieselbe Weise verbunden ist. Weil sich aus dieser Verbindung der Widerspruch, daß das Begriffssystem ebensosehr Nichts begreift, wie es Etwas begreift, uns entwickelt hat, so kann das Werden ebensowenig wie das Sein als ein reales Prädikat gewisser Begriffe, sondern nur als ein mögliches Prädikat des ganzen Begriffssystemes betrachtet werden. Vom ganzen Begriffssystem muß daher ebensosehr das Werden wie das Sein prädicirt werden können, wenn durch dasselbe das Wesen der Dinge soll gedacht werden können.

b. Weil das Werden jedoch ein reales Prädikat gewisser Begriffe sein soll, verwickelt sich der absolute Begriff, der die eine

Qualität des Seins — das Absolute — sein soll, unmittelbar, in ein endloses Werden, wie gezeigt worden. Es ist dieses s. g. absolute Werden mit der einen Qualität des Seins unmittelbar verknüpft, weil sowohl das Sein als das Werden reale Prädikate gewisser Begriffe sind. Wenn es ein Subjekt gäbe, das durch ein Begriffssystem das Wesen der Dinge erkennt, so würde es möglich sein, wie es nothwendig ist, die Begriffe des Werdens und Seins als Kategorieen zu bestimmen, wodurch derselbe Inhalt des Denkens gedacht werden kann. Allein da dies Subjekt nach den gegebenen Prämissen nicht soll sein können, so müssen jene beiden Begriffe unmittelbar mit einander verbunden sein, weßhalb das Sein und Werden der Gegenstände, d. i. hier der Begriffe unmittelbar identisch ist. Es kann daher keine Unterscheidung zwischen dem Werden und Sein der Begriffe stattfinden. Weßhalb sich die eine Qualität des Seins verändert, wie sich die untergeordneten Begriffe verändern, und sich consequent in allen Identitätssystemen die Lehre von einer Naturgeschichte Gottes ausbildet, in der er untergeht und wieder entsteht, bald mehr und bald weniger ist, was er ist. Dieser wunderbare Gott kann keineswegs für den Gott ausgegeben werden, den die Identitätsphilosophie begriffen zu haben meint, sondern nur für deren incorrekte Vorstellung von dem gemeinten Gotte, denn wir haben kein Recht, ihren Fehlschluß, von dem Gedanken unmittelbar auf das Sein zu schließen, zu vollziehen.

Die eine Qualität des Seins verändert sich, der höchste Begriff verwandelt sich, Gott geht aus einer Gestalt der Natur und Geschichte in die andere über. Diese Worte sollen gedacht werden. Die Schwierigkeit und Unmöglichkeit dies zu denken liegt, abgesehen von dem unter c. zu entwickelnden Probleme, darin, daß sich eine Qualität verändern soll.

Eine Qualität kann sich nicht qualitativ verändern, weil dies gegen die Voraussetzung ist, daß es nur eine Qualität giebt. Denn die qualitative Veränderung setzt, daß eine Qualität in eine andere Qualität sich verändert und daher eine Mehrheit von Qualitäten.

Die eine Qualität des Seins kann sich daher nur quantitativ verändern, d. h. dieselbe Qualität, die sich verändert, ist immer dieselbe, aber sie kommt bruchstückweise oder theilweise in die Veränderung. Deßhalb können alle Identitätssysteme, selbst wenn sie das Gegentheil, und durch die Behauptung von einem Uebergang der Qualität in Quantität und umgekehrt, sich dazu den Weg gebahnt zu haben versichern, nur ein quantitatives Werden und quantitative Differenzen geben, wornach ein Gegenstand nicht mehr und noch nicht, mehr oder weniger ist. Es wird daher auch richtiger statt des Begriffes der Veränderung und des Werdens der der Bewegung gebraucht. Die Veränderungen, die nach der Identitätsphilosophie statt finden können, sind Bewegungen von einer Stufe zur andern, von einer Stelle zur andern. Die Gedanken bewegen sich vom Sein zum absoluten Geist, von der Materie bis zur absoluten Schönheit, vom natürlich beschränkten Ich bis zur moralischen Weltordnung, oder bis zum absoluten Sein, das den Endzweck setzt, oder nach Oken, vom Nichts bis zur Kriegskunst, oder wie man den Anfang und das Ende in letzter Zeit sonst benannt haben mag; denn in der That sind das nur Namen und Meinungsverschiedenheiten, die durch individuelle Standpunkte bedingt sind.

Wie die qualitativen Veränderungen einer Qualität gränzwidrig, so ist die quantitative Veränderung des der Qualität nach einfachen Seins folgewidrig. Würde hier vorausgesetzt, was allerdings sich ergeben wird, daß eine Veränderung überhaupt ohne eine Mehrheit von Qualitäten undenkbar ist, so würde sich ohne Weiteres ergeben, daß eine quantitative Veränderung einer Qualität folgewidrig ist. Es muß aber gezeigt werden, daß aus einer Qualität auch keine quantitative Veränderung hervorgehen kann, welches jedoch nur mit Hülfe des andern Gedankens, daß die Veränderung einer Qualität absolut sei, erwiesen werden kann.

c. Das Werden einer Qualität, wenn es als ein quantitatives möglicher Weise gedacht werden könnte, ist absolut. Absolut ist das Werden der einen Qualität, d. h. es ist anfangs-

und endlos und der Wechsel, der in ihm stattzufinden scheint, ist sich gleichbleibend; weil aus demselben Grunde dem untergeordneten Begriffe das Prädikat „Werden" zukommt, warum dem höchsten Begriffe das Sein zukommt und dieser als die eine Qualität sich in jenen verändert. Das Werden, das theils nach beiden Seiten ins Unbestimmte verläuft, theils keinen Wechsel in sich hat, hebt sich selber auf. Daher ist selbst eine quantitative Veränderung einer Qualität unmöglich, denn es ist jede Veränderung, Bewegung, Entwicklung nur ein scheinbares Werden, wenn dasselbe absolut ist.

In diesem Denken liegt ein Kunststück, das man kennen muß, um manche Theorieen der absoluten Philosophie zu verstehen. Christus, der in Nazareth geborne Mensch, ist nach der Theorie vom absoluten Werden der eingeborne Sohn Gottes, der ewig beim Vater war und vor seiner Geburt, ob in Gott, oder wie andere zu meinen scheinen, unter den orientalischen Völkern vielleicht zuerst als chinesischer Kaiser existirte, ist gleichgültig. Christus, der in Gott auf ewige Weise ist, bringt keine Veränderung weder in sich noch im Universum hervor, indem er Mensch ward, sondern ist als solcher ewig Mensch geworden. Durch das absolute Werden wird dies Kunststück, daß dasselbe Individuum an einem bestimmten Orte und zu einer bestimmten Zeit und ewig Mensch geworden, sowie daß er geboren worden und vor seiner Geburt beim Vater als Geborner existirte, gedacht; da er selbst anfang- und endlos, ohne Veränderung ist, so wird die Geburt Christi in Nazareth und das Anfangjahr unserer Zeitrechnung zugleich als eine unräumliche und zeitlose vorgestellt, durch die nichts verändert werde. Dieser Denkproceß ist ein Kunststück, das durch den Begriff vom absoluten Werden vollzogen wird.

Worauf es aber eigentlich bei diesem Proceß ankommt, ist, die Veränderung im Bewußtseyn zu erklären, mag nun allmählich sich das Bewußtsein von einem Gott-Menschen in der Geschichte ausgebildet und sich um eine bestimmte Zeit zusammengefaßt haben oder durch den in Nazareth Gebornen veranlaßt worden sein, die

Veränderung, welche im Bewußtsein vorgegangen ist, wird theils zur Erklärung des Gott-Menschen gebraucht, theils als keine Veränderung angenommen.

Um überhaupt die Menschlichkeit des Gott-Menschen zu erklären, wird reflektirt auf die Veränderung des Bewußtseins, um aber die Menschwerdung Gottes und seine Göttlichkeit als eine ewige zu betrachten, wird behauptet, jene Veränderung sei nur für uns. Wenn nicht bei den Erklärungen durch das absolute Werden sich immer unbewußt dies „für uns" einfände, würden die Erklärer selbst Anstoß an ihrer eignen Erklärung genommen haben. Durch eine Inconsequenz des absoluten Werdens wird eine Veränderung, als eine die nur für uns stattfindet, das soll heißen für keine Veränderung, erklärt.

Da das Werden absolut ist, so kann keine Veränderung „für uns" stattfinden, sondern jede Veränderung kann nur eine reale des Begriffes sein. Soll eine Veränderung für uns sein, so muß das Subjekt, für dessen Bewußtsein sie ist, selbst sein. Daß aber das Subjekt ist und demnach das Werden für dessen Bewußtsein und ein ideales Prädikat der Dinge ist, das ist ein Gedanke, dessen sich die idealistische Identitätsphilosophie inconsequenterweise bedient, der aber gegen alle Principien einer solchen Philosophie angeht. Denn weder kann sie ein Subjekt setzen, noch annehmen, daß für dessen Bewußtsein Etwas sei; jenes nicht, weil die generatio aequivoca und die unmittelbare Identität von Denken und Sein es nicht zuläßt, dieses nicht, weil das Sein und Werden reale Prädikate der Begriffe sind. Es ist daher die Menschwerdung hiernach nicht zu begreifen, denn das absolute Werden kennt keine Veränderung für uns und damit überhaupt keine.

Mit dem Nachweis, daß das absolute Werden kein Werden ist, ist die Untersuchung über die metaphysische Bedingung einer absoluten Methode zu ihrem Ende geführt. Es ist die Einsicht gewonnen, daß das Sein der Qualität nach nicht einfach sein kann. Diese Lehre stützt sich grundlos auf eine ontologische Befolgung logischer Gesetze, welche unmöglich ist. Denn es giebt

keine unmittelbare Identität von Denken und Sein, die Formen des Denkens können nicht die Bestimmungen des Seins sein, der höchste Begriff nicht die eine Bestimmung des Seins, das Sein so wenig wie das Werden ein reales Prädikat gewisser Begriffe, eine Qualität kann sich nicht verändern und die Veränderung nicht absolut sein, weßhalb das Sein der Qualität nach nicht eins sein kann. Durch die Unmöglichkeit dieser Lehre wird aber eine andere wenigstens indirekt begründet, die behauptet, daß es eine synthetische Identität von Denken und Sein gebe, daß mit realen Bestimmungen der Dinge an sich Formen des Denkens übereinstimmen, daß es ein denkendes Subjekt gebe, das die Objekte denken kann, weil das Sein und Werden mögliche Prädikate des ganzen Begriffssystemes sind, daß das logische Gesetz der Specifikation eine Mehrheit von Qualitäten ebenso möglich mache, wie die Unmöglichkeit einer absoluten Veränderung von einer Qualität die Annahme mannigfaltiger Qualitäten des Seins veranlasse.

Die Identitätsphilosophie, die idealistisch ist, weil nach ihr die Formen des Denkens die Bestimmungen des Seins *) sind, die dogmatisch ist, weil sie eine ontologische Befolgung logischer Gesetze ohne Grund annimmt, hat eine logische Metaphysik, die durch das erste und dritte logische Gesetz ihre Lehre von der gleichen Qualität des Seins und vom absoluten Werden aufbauet. Das System einer solchen Philosophie ist überhaupt eine angewandte Logik, und es giebt daher darin weder Metaphysik, noch Physik, noch Ethik, sondern jeder Theil ist nur eine besondere Anwendung einer solchen Logik auf besondere Thatsachen. Nicht zufällig findet sich daher in dieser Philosophie der Versuch, die Natur und Geschichte zu konstruiren, sondern nothwendig, weil in den besondern Theilen der Philosophie, in denen die ontologische Logik sich wiederholt, die Logik nur zu einem Besondern durch

*) Dieser Idealismus ist nicht nur der neuern Identitätsphilosophie Fichtes, Schellings und Hegels eigen, sondern ebenso Spinozas, nach dem die Gedanken wahr sind, weil sie die Bestimmung der Ausdehnung sind.

eine Anwendung auf Thatsachen gelangen kann. In allen Theilen der Philosophie herrscht allein die ontologische Logik und ihr unlösliches Problem zieht sich durch die ganze Philosophie hindurch, zum Beweise, daß dessen Lösung endlos ist.

Sowohl durch die Wissenschaftslehre und durch die Sittenlehre Fichtes, wie durch die Naturphilosophie und Transscendentalphilosophie Schellings, als auch durch Hegels Phänomenologie und Encyklopädie der Philosophie, zieht sich das eine Problem, daß der Gedanke die Bestimmung des Sein sei. Diese Identität von Denken und Sein, Geist und Materie, Ich und Nicht-Ich, ist am Ende ebensowenig wie am Anfang bewiesen, weil sie gar nicht bewiesen werden kann.

Ebenso ist es in den einzelnen Theilen dieser Systeme. Statt in der Naturphilosophie die Natur zu erkennen, die realen Gesetze des Chemismus, Organismus, des Weltsystemes zu ergründen, handelt Schelling in der Naturphilosophie von der Identität des Objekt mit dem Subjekt, die ontologische Logik ab, die an den Naturerscheinungen ein passendes Material gefunden hat, wodurch sie zu erweisen sucht, daß die logischen Principien, z. B. das der Identität oder der Uebereinstimmung der Gegensätze der Magnetismus u. s. w., überhaupt aber reale Bestimmungen der Dinge sind, und es nur eine Qualität giebt, die sich absolut verändert.

In Hegels Werken, z. B. seiner Rechtsphilosophie, findet dasselbe Statt, wie am Recht und an der Geschichte die Identität des Gedankens mit dem Sein, dessen eine Qualität und absolutes Werden versinnlicht. Das Recht, d. i. das Sein oder das Objekt, geht in das „Subjekt", die Moralität über und soll sich in der Sittlichkeit mit dem Objekt wieder zusammenschließen, um in der Geschichte, der Kunst u. s. w. denselben Prozeß perennirend zu machen. Der Fortgang in diesem Systeme ist theils eine endlose Wiederholung der beiden Behauptungen der ontologischen Logik, theils eine Erzählung von natürlichen und politischen Begebenheiten, von psychologischen, religiösen und ästhetischen Erscheinungen, die als Beweise der ontologischen Logik vorgeführt und mit deren Bestimmungen verwebt werden. Hieran muß nicht der

Versuch, diese Masse von Thatsachen spekulativ zu ergründen, sondern daß dies vermittelst der ontologischen Logik bewerkstelligt werden soll, getadelt werden.

Wenn der Kantische Kriticismus getadelt worden ist, weil er die Metaphysik logisirte, so kann in Wahrheit diese nachkantische Philosophie nicht gelobt werden, weil sie die Logik ontologisirte und mit dieser ontologischen Logik alle Wissenschaften behandelte. Durch diese Behandlung der Philosophie und der besonderen Wissenschaften ist es bewirkt worden, daß nicht nur die metaphysischen, physischen und ethischen Probleme der Philosophie in die Tiefen des Bewußtseins versenkt worden sind, sondern daß ebensowenig die Logik als die besondern Wissenschaften ihrem Begriffe adäquat behandelt werden konnten.

Die Probleme der genannten philosophischen Wissenschaften sind durch die Behandlungsweise der ontologischen Logik nicht nur nicht gelöst, sondern bei Seite geschoben. Es ist schon vorhin gezeigt worden, wie der Standpunkt der Identitätsphilosophie das Problem des Erkennens nicht zu lösen vermag, hier kann nur noch angedeutet werden, daß dasselbe der Fall ist bei den andern philosophischen Wissenschaften.

Die Metaphysik hat unter andern die Aufgabe, das Dasein und die Beschaffenheit einer intelligiblen Welt nachzuweisen. Wenn aber ohne Grund angenommen wird, daß das Sein durch das erste logische Gesetz seine Bestimmung erlange, so ist vor aller Untersuchung über das Dasein und die Beschaffenheiten der ewigen Dinge entschieden, und eine Untersuchung darüber, ob die Qualitäten des Seins einfach oder mannigfaltig sind, kann daher nicht stattfinden. Weßhalb die Metaphysik brach liegen blieb.

Die Betrachtungsweise der ontologischen Logik verdrängt aus der Physik ihre interessantesten Probleme, wie eine Veränderung, das Entstehen und Vergehen, das Werden der natürlichen Dinge möglich sei; denn derartige Fragen werden nur einfach durch die Vorstellung von einem absoluten Werden zurückgewiesen.

Wenn die Freiheit das logische Gesetz, die Unterordnung mannigfaltiger Begriffe unter einen höchsten ist, in der theils der höchste Begriff von allem zu abstrahiren versucht, theils aber sich in die untergeordneten Begriffe wieder versenkt, so ist die Frage, ob und wie ein Subjekt sich frei bestimme, zumal da es gar kein Subjekt geben soll, bevor sie gestellt wird, beantwortet. Oder wenn der freie Wille sich in die Sache verwandelt und diese dadurch Eigenthum wird, so ist allerdings dem logischen Gesetz der Subsumtion der Sachen unter den Willen Genüge geleistet, aber die Frage, was Eigenthum sei, nicht beantwortet.

Die ontologische Logik daher, obwohl sie versichert, den Gedanken, der die Sache ist, und die Sache, die der Gedanke ist, zu behandeln, dringt in die Natur der Dinge nicht ein, und statt die Probleme der philosophischen Wissenschaft zu lösen, bewältigt sie diese mit dem ersten Gesetz des Begriffssystemes und den sich aus dessen ontologischer Befolgung ergebenden Consequenzen.

Die formale Logik kam in Verruf, weil sie unphilosophisch bearbeitet worden war und den Zusammenhang ihrer Formen mit den realen Bestimmungen der Dinge nicht darlegte. Indem man durch eine ontologische Behandlung vermittelst einer absoluten Methode ihren Mangel zu ergänzen versuchte, ließ man die Lehren der formalen Logik, die man nicht zu gebrauchen wußte, bei Seite liegen, wie z. B. die Lehre von der Specifikation, der Eintheilung und dem Umfange der Begriffe, und hat nun eine Logik producirt, die von den nothwendigen Formen des Denkens und deren Verhältniß zum Sein ebensoviel weiß, als die Natur- und Geistesphilosophie, die zu dieser Logik gehören, von ihren Gegenständen.

Die besonderen Wissenschaften, soweit sie überhaupt von der Wissenschaft, die ihre Grundbegriffe erklären soll, der Philosophie, abhängig sind, sind von einer Logik durchdrungen und mit einer Methode behandelt worden, die mit ihnen, wenn es möglich wäre, mehr in Widerspruch stehen, als mit der Philosophie selbst. Wenn die Philosophie besondere Gegenstände mit der ontologischen Logik behandelt, so bekommen ihre Formen einen gewissen Farbenglanz

von den wahrgenommenen Gegenständen, auf die die Formen übertragen worden sind. Des Gegenstandes reale Natur scheint durch die Formen hindurch, giebt sich kund und vermag nicht selten diese Form zu durchbrechen und seine Tiefen dem forschenden Geiste vor Augen zu legen. Allein wenn es, wie in den Erfahrungswissenschaften, nicht sosehr wie in den realphilosophischen Theilen — solche angewandte Philosophie ist aber außer der Logik jeder Theil des Identitätssystemes — darauf ankommt, die allgemeinen Formen des Denkens zu beleben, sondern die Erscheinungen des besondern Gegenstandes aufzufassen und zu begreifen, so trägt eine absolute Methode und ontologische Logik vielmehr dazu bei, den Gegenstand zu verhüllen als zu enthüllen. Die Erfahrungswissenschaften, die durch ihre bloße Existenz schon das Dasein besonderer Gegenstände beweisen, sollen deren Erscheinungen begreifen. Die absolute Methode aber bringt, durch ihre ontologische Voraussetzung der gleichen Qualität des Seins und der Identität des Seins mit dem Denken, Voraussetzungen an die besondern Wissenschaften, die weder damit harmoniren, daß diese Wissenschaften von besonderen Gegenständen handeln, noch damit, daß sie die Erscheinungen derselben erkennen wollen. Denn alle Erscheinungen sind mit dem Begriffe in Differenz, und die besondern Gegenstände machen eine Mannigfaltigkeit von Qualitäten des Seins nothwendig und stehen daher mit den Voraussetzungen der absoluten Methode in Widerspruch.

Wenn dennoch die Erfahrungswissenschaften von der absoluten Methode in Besitz genommen worden sind, so hat diese ihre Antipathie gegen sie nie verhehlen können. In der letzten Zeit ist vornämlich der mannigfaltige Inhalt der Geschichte nach der absoluten Methode construirt worden, diese Constructionen führen aber alle den Beweis, daß die Erscheinungen der besonderen Gegenstände nicht ihre Objekte sind. Denn ihr Streben geht nicht darauf, die besondere Natur des Gegenstandes, seine historische Qualität selbst zu erkennen, sondern in ihm die Exemplification eines allgemeinen Begriffes wiederzuerkennen. Es kommt aber bei der Erkenntniß der historischen Gegenstände nicht darauf

an, in ihnen die Exemplifikation eines allgemeinen Begriffes, sondern ihre eigne Natur zu erkennen, deren Negation durch eine solche construirende Erkenntniß den Beweis wider die Möglichkeit, daß diese Erkenntnißart das Historische erfasse, führt. Daher verträgt sich die Philosophie eher mit der absoluten Methode, als die besonderen Wissenschaften, mit denen ihre Voraussetzungen unmittelbar in Conflict gerathen.

Alle Folgen jedoch der Lehre von der unmittelbaren Identität des Seins mit dem Denken und der gleichen Qualität des Seins in ihrer ganzen Breite zu entwickeln, ist hier um so weniger nothwendig, als gemeint werden darf, daß eine Beurtheilung der Principien die der Consequenzen mitenthalte, mit deren vollständiger Darstellung außerdem die Untersuchung der Principien sich nicht zu beschäftigen hat.

Die Identitätsphilosophie, die hier in Bezug auf ihre Voraussetzung einer für alle Wissenschaften gleichen Methode betrachtet worden ist, ist von nicht geringem Interesse für den philosophirenden Geist, insofern sie als ein Experiment der Vernunft betrachtet werden kann, die reine Wissenschaft auf die einfachste Weise zu verwirklichen. Denn es scheint nichts einfacher zu sein, als daß das Denken mit dem Sein identisch, d. i. Wissen und die Qualität des Seins einfach sei. Diese Einfachheit mag die Vernunft überredet haben, jenen Versuch zu wagen. Er mißlingt aber, denn er hat auf allen Seiten unbegründete Voraussetzungen, die die Vernuuft antreiben müssen, eine andere Weise für die Verwirklichung der Wissenschaft zu erdenken. Bevor aber ein solcher Versuch gewagt werde, soll hier erst die andere Bedingung einer absoluten Methode untersucht werden, wodurch vielleicht auf dieselbe Weise auf nothwendige Bestimmungen über das Erkennen hingewiesen werden könnte, wie dies der Fall war bei der Beurtheilung der metaphysischen Grundlage einer absoluten Methode.

B. Die Lehre von der äquivoken Erzeugung der Begriffe als Bedingung einer absoluten Methode.

Die Beurtheilung von der Möglichkeit einer äquivoken Erzeugung der Begriffe scheint auf unserem Gebiete noch schwieriger

zu sein, als in dem Gebiete der körperlichen Natur. Wenn aber in dieser eine generatio aequivoca gegeben oder denkbar sein sollte, so leidet es keinen Zweifel, daß sie auch im geistigen Gebiete Statt finden kann. Denn auch hier kann versucht werden, sich die Entstehung der Begriffe, die das Wesen der Dinge vorstellen, als eine Erzeugung zu denken, wo ohne eine subjektive Vermittelung ein Begriff unmittelbar den andern hervorbringt, indem er sich denkt, wie auf dem körperlichen Gebiete ein Wesen ein anderes hervorbringen soll, indem es sich ernährt.

Wenn aber eine äquivoke Erzeugung stattfinden soll, so muß auf der einen Seite die unorganische Materie organische Wesen hervorbringen und der Ernährungsproceß mit dem Zeugungsproceß identisch sein, auf der andern aber die sinnliche Vorstellungsmasse Begriffe hervorbringen und das Denken des einen Begriffes in den Gedanken eines andern übergehen. Indem also nach dieser Zeugungstheorie ein solches unmittelbares Uebergehen des einen in das andere stattfinden soll, kann der Gedanke des absoluten Werdens die metaphysische Erklärung der äquivoken Erzeugung genannt werden, die, wie das absolute Werden, die Voraussetzung hat, daß die in einander übergehenden materiellen oder geistigen Wesen ihrer Beschaffenheit nach eins sind und das Werden selbst eine wesentliche Eigenschaft derselben ist.

Da über die Möglichkeit und Nothwendigkeit des absoluten Werdens schon entschieden ist, so würde damit eine weitere Untersuchung von der äquivoken Erzeugung unnöthig sein, wenn an ihr nicht andere Bestimmungen zu ergründen wären, als von dem absoluten Werden schon nachgewiesen sind.

Die Beurtheilung der Vorstellung von einer äquivoken Begriffserzeugung muß aber die Möglichkeit und Nothwendigkeit, theils eines Ueberganges der sinnlichen Vorstellungen und Begriffe, theils der Begriffe in einander ohne subjektive Vermittelung, der Entstehung eines Begriffssystemes ohne ein denkendes Subjekt, zu ihrem Gegenstande machen. Daher wird sie Untersuchungen führen müssen, die ihrer Allgemeinheit nach sich zugleich auf die Möglichkeit und Nothwendigkeit einer Generatio aequivoca

überhaupt beziehen und auf dem körperlichen Gebiete die Frage nach einer freiwilligen Entstehung der organischen Materie aus der unorganischen und nach einer Entstehung verschiedener Organismen aus einander ohne die Vermittelung eines Organismus, oder nach der Identität des Ernährungsprocesses mit dem Geschlechtsprozesse betreffen.

Auf diesem dem geistigen Leben verwandten Gebiete des Lebens haben die Untersuchungen über eine generatio aequivoca, wenn auch noch kein festes Resultat, doch immer mehr die Meinung hervorgebracht, daß diese Theorie auf sehr wenige Erscheinungen noch anzuwenden sei. Durch die genauere Erforschung der verschiedenen Zeugungsarten bei Pflanzen und Thieren haben die Erfahrungswissenschaften die äquivoke Erzeugung immer unwahrscheinlicher gemacht und die ganze Untersuchung jetzt auf ein Feld geführt, wo den bisherigen Erfahrungen und den daraus gewonnenen Begriffen keine Entscheidung mehr zusteht. Dieselben Naturforscher aber, welche diese Zeugungstheorie bestreiten, sehen den Zeugungsproceß als eine Fortsetzung des Ernährungsprocesses und als einen mit diesem dem Wesen nach identischen Vorgang an. Hierdurch geben sie jedoch zu erkennen, daß der von ihnen aufgestellte Begriff der äquivoken Erzeugung nicht klar und vollständig sein kann, weil die Behauptung von der Identität beider Processe wieder zu derselben Zeugungstheorie zurückkehrt, die von ihnen bestritten wird. Daher ist es nothwendig, daß die Untersuchung über die äquivoke Zeugung von der Philosophie wieder unternommen wird, um den Begriff und die Möglichkeit derselben zu bestimmen. Beides kann von den Erfahrungswissenschaften nicht vollständig erreicht werden, die behaupten dürfen, das Ihrige gethan zu haben, wenn sie die Unwahrscheinlichkeit dieser, wie sie sich ausdrücken, Hypothese nachweisen. Ob aber das Organische aus dem Unorganischen, oder ob ohne die Vermittlung eines Organismus ein Organismus entstehen könne, darüber können diese Wissenschaften nicht entscheiden, denn sie besitzen keine Begriffe, nach denen über die Möglichkeit und Nothwendigkeit schlechthin ein Urtheil gefällt werden kann, da dies über alle Erfahrung geht.

Der neuere Idealismus hat in seinen naturphilosophischen Werken die äquivoke Entstehung, und zwar als die ursprüngliche Zeugung der organischen Welt vertheidigt. Wenn neben dieser Theorie eine andere speciell für die, wie Hegel sich ausdrückt, „eigentliche Lebendigkeit" aufgestellt worden ist, so war deren Begriff von dem der äquivoken Erzeugung als der ursprünglichen abhängig. Eine Generatio aequivoca wird von Hegel *) „für die allgemeine oder abstrakte Lebendigkeit des Meeres", dem er „eine Tendenz zum Ausschlagen ins Vegetabilische" beilegt, und für die „allgemeine Vegetation", „das sind die Flechten, das Moos, worin jeder Stein ausschlägt", angenommen. Die allgemeine Weise der Belebung, welche Meer und Land zeigen, ist die generatio aequivoca, während die eigentliche Lebendigkeit zur Existenz eines Individuums ein anderes seiner Gattung voraussetzt (generatio univoca). Diese univoke Zeugung wird aber als ein Assimilationsproceß betrachtet, wodurch erhellt, daß ihr Begriff durch den der äquivoken Entstehung modificirt worden ist.

Nach Oken **) ist die „zweideutige Entstehung" (generatio aequivoca) eine umgekehrte Erschaffung (generatio originaria), jede fernere Zeugung aber nur eine Entwicklung, Fortpflanzung (generatio secundaria) der durch jene beiden Vorgänge gebildeten Urorganismen (Infusorien). Da jene Zeugung die ursprüngliche ist, so wird diese dahin modificirt, daß bei ihr nicht von einer Entstehung, sondern nur von einer Entwickelung schon gegebener Keime geredet werden kann.

Hiernach ist die univoke oder secundäre Zeugung eine Folge der zweideutigen, so daß der letzte Grund für die Entstehung der organischen Welt in dieser liegen muß und sie demnach ein Produkt der unorganischen Natur ist. Wenn in der idealistischen Naturphilosophie neben der äquivoken Erzeugung eine Erzeugung durch Vermittlung gleicher Organismen angenommen wird, so ist dies in einer Naturphilosophie eine Inconsequenz, die durch ihre

---

*) Naturphilosophie. Herausgegeb. von Michelet. S. 459 u. f.

**) Lehrbuch der Naturphilosophie. 2. Aufl. S. 155.

ontologische Logik gezwungen wird, jede Entstehung als eine absolute Veränderung, und durch ihre Erkenntnißtheorie genöthigt wird, die äquivoke Erzeugung über Alles auszubreiten. Der Zeugungsproceß der höheren Organismen hat jedoch die idealistische Naturphilosophie zu der Annahme einer univoken Erzeugung veranlaßt, deren Begriff sie durch den vom absoluten Werden und der äquivoken Erzeugung verändert. Hieraus ist Okens Infusorientheorie und die Behauptung erklärlich, daß durch den Zeugungsproceß der höheren Organismen nichts Neues entsteht, sondern nur die in den Infusorien überall gegebenen Keime entwickelt werden. Denn diese Organismen sollen eine Synthesis von Infusorien sein. Ebenso wird daraus Hegels Ansicht gerechtfertigt, daß die univoke Zeugung der „eigentlichen Lebendigkeit" bei den Pflanzen eine „Verdauung" *), überhaupt aber ein Assimilationsproceß der Individuen sein soll.

Schon Aristoteles war der Meinung, daß die Zeugung eine Art der Ernährung sei. Diese Meinung hat jedoch immer zu ihrer metaphysischen Voraussetzung das absolute Werden, wie sie den Gattungsproceß durch die Erklärung, daß er ein modificirter Ernährungsproceß sei, zu einem Processe der Individuen macht. Obgleich eine äquivoke Entstehung der höheren Organismen nicht angenommen wird, so kann doch der Zeugungsproceß derselben nur als ein Entwicklungsproceß der Individuen gedacht werden, wenn einmal die äquivoke Erzeugung zur ursprünglichen gemacht ist. Denn sie beruht auf der allgemeinen Annahme, daß die verschiedenartigste Materie in einander übergeht, und darnach der Organismus sich fortpflanzt, indem er sich ernährt. Es kann nicht angenommen werden, daß der Ernährungsproceß in den Zeugungsproceß übergeht, wenn nicht im Allgemeinen ein absolutes Werden gelehrt wird.

Sowohl auf dem Gebiete der Naturforschung als dem der Naturphilosophie hat sich also in letzter Zeit die Annahme einer äquivoken Erzeugung gebildet und verbreitet und zugleich auf

*) a. a. O. S. 542.

dem ersten, wenn auch ohne ein klares Bewußtsein, ein Streit wider die Gültigkeit dieser Theorie erhoben.

Man kann dies nicht unbedingt davon ableiten, daß die Vorstellungen vom Erkennen, die seit Fichte das Leben und die Wissenschaften regieren, die Theorie einer zweideutigen Zeugung der Naturwesen begünstigen und den Streit wider die allgemeine Gültigkeit dieser Theorie in einen Streit für ihre Gültigkeit haben verwandeln lassen. Wenn freilich das Erkennen keine Mittel besitzt, um sich adäquate Begriffe vom Gattungsproceß zu bilden, so muß allerdings die neuere Naturforschung, die manche Thatsache wider die Gültigkeit der zweideutigen und für die der gleichartigen Zeugung entdeckt hat, sich diesen Proceß durch Begriffe vorstellen, durch die er nicht adäquat vorgestellt werden kann. Obgleich die Vorstellungen der heutigen Wissenschaften vom Erkennen, in die sie sich hineingelebt haben, selbst von Theorieen abhängig sind, die die Naturforschung zu bestreiten sich bestrebt, so liegt doch der Grund, warum die Naturwissenschaften bisher keine adäquaten Begriffe vom Gattungsproceß hervorgebracht haben, nicht allein in dieser Abhängigkeit von der Erkenntnißtheorie, sondern von den gleichen metaphysischen Voraussetzungen, die diese Erkenntnißtheorie und die Naturwissenschaften gemacht haben.

Die Erkenntnißtheorie der heutigen Wissenschaften und die naturwissenschaftlichen Vorstellungen vom Zeugungsproceß unterstützen sich gegenseitig, weil sie dieselbe metaphysische Grundlage haben. Es kann daher gemeint werden, daß diese Uebereinstimmung für die Wahrheit zeuge. Allein eine solche Uebereinstimmung beweiset nur, daß beiderlei Vorstellungen aus demselben Grunde stammen, daß dieser aber wahr sei oder innerhalb seines Gebietes gelte, dafür fehlt nicht nur der Beweis, sondern auch die Wahrheit selbst.

Wenn von denen, die theilweise die idealistische Philosophie bestreiten, gemeint wird, daß durch eine Beschränkung der idealistischen Lehrsätze auf ein bestimmtes, nämlich das Naturgebiet, deren Wahrheit gewonnen werde, so verrathen sie dadurch ebensosehr eine geringe Erkenntniß der Natur, die, sowenig als die

Vernunft durch verkehrte Begriffe gedacht werden kann, wie eine Ansicht von der Wissenschaft, die in manchen Punkten mit der idealistischen, die sie selbst zu bestreiten scheinen, übereinstimmt. Denn verkehrte Begriffe können nicht bewahrheitet werden durch eine Beschränkung auf ein besonderes Gebiet, noch sind die Begriffe unabhängig von den Gegenständen, deren Begriffe sie sind. Der Begriff der Natur und die Begriffe allrr natürlichen Dinge können weder verdorbene Vorstellungen geistiger Dinge sein, noch duldet die Natur es, daß sie durch Begriffe vorgestellt wird, die nicht aus ihr geschöpft sind. Sowenig das absolute Werden und die äquivoke Erzeugung wahre Prädikate des vernünftigen Lebens sind, sowenig sind sie adäquate Begriffe der natürlichen Vorgänge, nicht weil ihnen ein zu großer Umfang gegeben worden wäre, sondern weil sie überhaupt nicht wahr sind. Weil das absolute Werden ohne Widerspruch nicht gedacht werden kann, kann sowenig die Natur als der Geist eine Qualität sein, die sich absolut verändert. Deßhalb ist es nothwendig, die Unwahrheit dieser zu Grunde liegenden Begriffe selbst darzulegen.

(Schluß des ersten Artikels.)

Rechtfertigung

des

Lebensmagnetismus durch die Natur- und Seelenkunde.

Von

Professor Dr. Lindemann in Solothurn *).

Wohl über keine Erscheinung im menschlichen Leben sind die Ansichten der Aerzte, Natur- und Seelenforscher so verschieden und widersprechend, als über diejenige, die mit dem Namen des animalen oder Lebensmagnetismus bezeichnet worden ist. Während eine Partei dieselbe völlig leugnet, alle auf das Vorhandensein dieses außerordentlichen Seelenzustandes bezügliche Behauptungen geradezu in das Gebiet der Traumwelt und Schwärmerei verweist; ist eine andere dagegen mit einer ängstlichen Sorgfalt bemüht, alle und selbst minder wichtige Vorfallenheiten und Aeußerungen sogenannter Somnambülen aufzu-

---

*) Dem Verfasser der kürzlich erschienenen „Lehre vom Menschen, oder Anthropologie; ein Handbuch für die Gebildeten aller Stände, zwei Abtheilungen; Zürich, Meyer u. Zeller 1845;“ einem Werke, das durch Reichhaltigkeit und Vollständigkeit auch in den physiologischen Theilen der Anthropologie, so wie durch Neuheit und Eigenthümlichkeit seiner Ansichten besonderer Beachtung werth ist. Wir hoffen den Lesern dieser Zeitschrift später eine ausführliche Beurtheilung desselben mit andern dahin einschlagenden Werken vorlegen zu können.

Anmerkung der Redaktion.

zeichnen, deren Krankenbett mit einer Art Heiligenverehrung zu umgeben, den Wunderglauben in das profane Gebiet zu versetzen, und längst verschollene Dinge, wie die Besessenheit und die Geistererscheinungen, wieder ins Dasein zu rufen.

Wie sich überall in den Ansichten der äußersten Seiten Wahres mit Irrigem paart, und ihre Wahrheit eine mit „der richtigen Mitte" bezeichnete Vermittelung zuläßt, so auch hier. Offenbar ist die erste Partei in ihrem Rechte, wenn sie solche, den Vernunft- und Naturgesetzen widerstreitende Behauptungen, wie z. B. das Hereinragen einer gegenständlichen Geisterwelt und die sachliche Besessenheit, in das Gebiet der Schwärmerei verweißt. Sie geht aber darin sicherlich zu weit, wenn sie den übereinstimmigen Beobachtungen ruhiger Denker und erfahrner Aerzte, welche auf ein bestimmtes Vorhandensein einzelner auffallender Erscheinungen des sogenannten animalen Magnetismus schließen lassen, aus dem Grunde allen Glauben versagt, weil diese auf dem bisherigen Standpunkte der Seelenkunde und Naturforschung unerklärbar seien. Statt den Gründen dieser außerordentlichen Zustände auf die Spur zu gehen, und mittelst darauf hinzielender Forschungen die Wissenschaft zu bereichern, schütten sie das Kind mit dem Bade aus. Sie wenden sich zuweilen Hohn und Abscheu äußernd von Thatsachen weg, die theilweise in dem Tempelschlafe und in den Orakeln alter Religionen, in den Legenden zahlreicher Heiligen, in manchen Schwärmereien religiöser Genossenschaften und Theosophen, in der höhern und niedern Magie, im Hexenwesen und in einzelnen sympathetischen Kuren, ihre Bestätigung fanden; die im Glauben der Zeiten und Völker wurzelten, obschon die seitherige Wissenschaftforschung und eine einseitige Verstandeseinsicht sie größtentheils verneinen und fast jeden Blick davon abwenden zu müssen glaubten. Was aber seit Jahrtausenden und bei fast allen Völkern mehr oder minder Glauben finden konnte, das muß irgend eine, wenn auch bis jetzt nur dunkel erkannte, geschichtliche Grundlage haben. Damit, daß man diese Seelenzustände gar keiner wissenschaftlichen Forschung und keiner tiefern Begründung unterwerfen wollte, hielt man

ähnlich dem Vogel Strauß, der mit dem Kopfverstecken jede Gefahr beseitigt wähnt, das Vorhandensein jener außerordentlichen Erscheinungen ein für allemal abgethan. Aber grade dadurch arbeitete man dem Aberglauben und der Schwärmerei um so mehr in die Hand, je räthselhafter einerseits die Zustände waren, je weniger Bildung und Einsicht andrerseits diejenigen besaßen, die, meist wie Aerzte und Geistliche des flachen Landes, solche außerordentliche Fälle zu beobachten Gelegenheit hatten, die aber aus Unkunde der Physik und Psychologie nothwendig in eine Art Quacksalberei verfallen mußten. — Mit dem Bisherigen ist zugleich auch das theilweise Richtige in den Behauptungen der andern Partei anerkannt, sofern sie nämlich das Vorhandensein wirklicher Thatsachen betreffen, und sie dem Spotte und Hohne der Ungläubigen eine bewunderungswürdige Ruhe und Ausdauer entgegensetzt. Nur geht sie darin zu weit, daß sie vorschnell einzelne Aeußerungen der Somnambülen, wie z. B. deren vorgeblichen Verkehr mit Engeln, Geistern rc., statt sie für subjektive Seelenzustände der Kranken, für einen objektiven Geisterverkehr, für Offenbarungen einer höheren oder dämonischen Welt erklärt; überhaupt öfters alle einzelnen Aeußerungen der Kranken allzu leichtgläubig als unfehlbare objektive Wahrheit hinnimmt.

Die Aufgabe einer besonnenen Wissenschaftforschung kann in dieser Angelegenheit nur darin bestehen, beider Parteien Uebertreibungen dadurch zu vermeiden, daß sie die seit der Kindheit unserer Menschheit bei allen Völkern und Geschlechtern und in allen religiösen Gestaltungen sich mehr oder minder offenbarenden Thatsachen näher sichtet und begründet, daß sie dieselben zugleich als Aeußerungen eines außerordentlichen Seelenzustandes darzustellen strebt. Kurz sie soll die räthselhaften Erscheinungen als psychisch-somatische oder anthropologische Zustände erklären, die, weil sie fast jedesmal mit leiblichen oder Seelenkrankheiten verbunden vorkommen und meist deren Folge sind, keineswegs als der gesunden Seele angehörig anzusehen sind. Die Lösung dieser jetzt allerdings noch schwierigen Aufgabe dürfte einst um so siche-

rer gelingen, je mehr sich Seelen- und Naturforschung, Vernunft- und Erfahrungswissenschaft die Hand reichen.

So alt und vielverbreitet unter den Völkern die einzelnen Erscheinungen sind, die wir hier ebenfalls unter dem Ausdrucke: Lebensmagnetismus, zusammenfassen, so sind sie mit Ausnahme dessen, was die Schriften von Paracelsus, von Helmont, Agrippa von Nettesheim rc. Bruchstückliches enthalten, bis auf Mesmer herab keiner eigentlichen wissenschaftlichen Forschung unterworfen worden. Die Uebertreibungen Mesmer's und mancher seiner Nachfolger, und selbst der theilweise frevelvolle Mißbrauch des Lebensmagnetismus hatten jedoch bald eine so ungünstige Rückwirkung hervorgerufen, daß das vielfache anfängliche Staunen über denselben, wenige Ausnahmen abgerechnet, von denen aber selbst einzelne, wie Eschenmaier und Kerner, von wirklich schwärmerischen Ansichten nicht freigesprochen werden konnten, in einen wahrhaften Hohnunglauben umschlug; bis es endlich einzelnen nüchternen Denkern, wie Oken, Ennemoser, F. Fischer, Wirth rc. gelang, diesem verrufenen Gegenstand wieder die Aufmerksamkeit der Forscher in größerm Maße zuzuwenden. So kam es, daß ihm jetzt nicht nur Psychologen und Aerzte eine größere Beachtung widmen, sondern selbst Physiker, wie Freiherr von Reichenbach in Wien, einzelne seiner Erscheinungen von ihrem Standpunkte aus mit vielem Glücke zu erklären unternahmen. Auch ich habe in meiner Anthropologie (Zweite Abtheilung, §. 413—425) von meiner darin gegebenen Seelenschauung aus dem Somnambulismus und Magnetismus zu erklären versucht, auf welche ich, sofern ich hier der Gedrängtheit wegen nicht verständlich genug sein sollte, verweisen muß. Ich würde mich hier jeder weitern Besprechung dieses Gegenstandes enthalten haben, hätten mich nicht die von Reichenbach'schen Ergebnisse um so mehr dazu veranlaßt, als mir bekannt ist, daß viele philosophische Zeitgenossen, namentlich die der Hegel'schen und Herbart'schen Schule, in dieser Hinsicht noch die Rolle des ungläubigen Thomas spielen; daß selbst psychologische Werke den Magnetismus entweder keiner Erwähnung würdigen, oder daß sie ihn höchstens mit einigen Worten

in das Gebiet der Träumerei verweisen. Ich will daher zuerst die höchstwichtigen Ergebnisse zahlreicher Beobachtungen, die von Reichenbach in Liebig's „Annalen der Chemie und Pharmacie" Band LIII., Beilageheft 1, S. 1—108 unter der Aufschrift: „Untersuchungen über den Magnetismus und verwandte Gegenstände" mittheilte, anführen; dann werde ich auch noch die übrigen räthselhaften Vorgänge, wie sie mehr oder weniger in allen Schriften über den Magnetismus gewöhnlich angeführt werden, zusammenstellen, und sie vom psychologischen und physiologischen Standpunkte aus zu erklären suchen.

Freiherr von Reichenbach beginnt mit der magnetischen Behandlung mittelst des Eisenmagnetes, geht, durch den auffallenden Unterschied des magneteten vom gewöhnlichen Wasser veranlaßt, auf die Behandlung mittelst Krystalle, und von diesen auf die mittelst der Hand über. „Wenn man, sagt er S. 1., mit den Polen stärkere Magnete, etwa von fünf Kilogramm Tragkraft, über den Körper einer Anzahl von 15—20 verschiedenen Personen entlang hinabstreicht, so wird man immer eine und die andere darunter finden, die sich auf eine eigenthümliche Art davon afficirt fühlt. Die Anzahl von Personen, die in solcher Weise sensitiv sind, ist im Allgemeinen größer, als man sich denkt; bisweilen geschieht es, daß man unter jener Zahl von Menschen 3—4 antrifft; ja ich kenne ein Institut, wo sich bei einer Prüfung ergab, daß von 22 Frauenzimmern, die da versammelt waren, nicht weniger als 18 es waren, welche den Strich des Magnets mehr oder minder lebhaft empfanden. Die Art dieses Eindruckes auf jene reizbaren Personen, die sich übrigens für vollkommen gesund halten können, ist nicht wohl zu beschreiben, mehr widrig als angenehm, und mit einem leisen Gefühle, bald von Kälte, bald von Wärme verbunden, das einem kühlen oder lauwarmen Lüftchen gleicht, von welchem sie sanft angeweht zu werden glauben. Bisweilen empfinden sie Ziehen und Stechen, Ameisenlaufen, Einige klagen über schnell eintretenden Kopfschmerz. Nicht bloß Frauenzimmer, auch Männer, selbst in den

besten Jahren, finden sich, die diesen Einfluß deutlich fühlen, auch bei Kindern ist es bisweilen sehr lebhaft."

S. 2. „Kraftvolle Männer und gesunde starke Weiber empfinden gewöhnlich nichts von dieser Operation. Gleichwohl habe ich darunter Einzelne gefunden, die bei aller Fülle der Gesundheit entschieden vom Magnetstriche influencirt wurden, und zwar thätige lebensfrohe Männer und Frauen. Häufiger schon tritt diese Reizbarkeit bei Leuten von sitzender Lebensart auf, wenn sie auch im Uebrigen für gesund gelten, besonders bei Männern, die sich anhaltend mit Schreiben, und Mädchen, die sich fortwährend mit Näharbeit beschäftigen; ferner bei solchen, welche geheimer Kummer, Nahrungssorgen, erlittene Zurücksetzungen, Verluste von Angehörigen niederdrücken. Nächst diesen Halbgesunden sind es dann die Halbkranken, welche sehr häufig magnetisch sensitiv sind, besonders solche, von welchen man zu sagen pflegt, sie leiden an schwachen Nerven, die leicht erschrecken, oder die durch bereits erlittenen Schrecken erschüttert sind; sofort viele wahrhaft kranke in zahllosen Fällen, vorzugsweise in jenen, wo örtliche oder allgemeine Krämpfe die Krankheit begleiten, während abnormer Pubertäts-Entwickelung; viele sogenannte Siechen; dann aber ganz besonders die Leidenden an Epilepsie, Katalepsie, Veitstanz, Lähmungen, viele Hysterische, und endlich ohne Ausnahme die Mondssüchtigen und die eigentlichen Somnambülen. So bilden die Sensitiven vom gesunden Menschen an bis zum Traumwandler nur eine Kette, an welcher ein kräftiger Mann und eine schwache Somnambüle die beiden Endglieder ausmachen. — Von dieser Thatsache kann man sich in jedem größern Krankenhause mit Leichtigkeit überzeugen."

„Der Magnet stellt sich somit als ein Agens auf die Lebensthätigkeit überhaupt heraus, eine Eigenschaft desselben, in welcher ihn zwar einzelne Aerzte in Bezug auf die Möglichkeit, in Krankheitfällen ein Heilverfahren daraus abzuleiten, mehrseitig in Anwendung zu bringen bemüht waren, ohne jedoch zu festen Resultaten zu gelangen, — die aber von den Naturforschern bis jetzt nicht in das Gebiet der Physik

gezogen worden, und von der die Naturwissenschaft überhaupt der bisherigen Unsicherheit der Beobachtungen wegen überall Umgang genommen hat. Indeß zeigt der Magnetismus von dieser Seite bei näherer Beleuchtung ein unendlich vielseitiges und hohes Interesse. Wenn hier ein Theil der Erscheinungen ins Leben hinübergreift, so geschieht dieses gerade und vorzugsweise da, wo Unorganisches und Organisches ihre Grenzmarken vermengen. Indem man schwankte, ob man sie der Physiologie oder der Physik anheim fallen lassen soll, vernachlässigte man sie von beiden Seiten. So blieben sie der Medicin überlassen, und geriethen da nicht immer in die besten Hände."

S. 4. „Die sensitiven Personen, welche wirklich oder anscheinend gesund sind, nehmen an dem Magnete außer obigen Reizwirkungen nichts Besonderes wahr, und vertragen den Umgang damit ohne nachtheiligen Einfluß. Nicht ebenso ist es bei den kranken Sensitiven. Die Einwirkung auf diese ist je nach der Beschaffenheit ihres Leidens bald angenehm, bald unangenehm, bald peinlich widerlich, und dies bisweilen in einem solchen Grade, daß Ohnmachten, kataleptische Anfälle und Krämpfe von einer Heftigkeit entstehen, die endlich lebensgefährlich werden können. In den letzteren Fällen, zu welchen auch die Somnambülen gehören, tritt gewöhnlich eine außerordentliche Verschärfung der Sinne hinzu; die Kranken riechen und schmecken ungemein fein und stark, viele Speisen werden ihnen so unerträglich, als die sonst angenehmsten Blumendüfte widrig; sie hören und verstehen, was im dritten, vierten Zimmer gesprochen wird, und sind öfters so reizbar für das Licht, daß sie von der einen Seite Sonnen- und Feuerlicht nicht vertragen, von der andern in starker Dunkelheit nicht nur die Umrisse der Gegenstände zu erkennen, sondern selbst die Farben deutlich zu unterscheiden vermögen, wo Gesunde durchaus nichts mehr zu unterscheiden im Stande sind. Diese Dinge sind mehrentheils bekannt und bedürfen hier keiner Beweisführung. Das Verständniß und die Möglichkeit davon liegen übrigens nicht so weit ab, als es manchen auf den ersten Blick scheint, die in all derlei lauter

Uebernatürliches oder Unglaubliches argwöhnen; nicht nur die Mehrzahl der Thiere übertrifft den civilisirten Menschen an Feinheit der Sinne, sondern die Wilden, also Menschen selbst, thun es nicht selten Hunden und andern Thieren an Geruch und Gehör gleich; im Gesichte aber sind Pferde, Katzen, Eulen naheliegende Beispiele von Fähigkeiten, in dunkler Nacht mittelst des Augenapparates noch ziemlich gut zu sehen."

S. 56. „Ein Nervenkranker ist ein solcher, bei dem für elektrische und magnetische Bewegungen eine Reizbarkeit vorhanden, und damit bis auf einen gewissen Grad so zu sagen ein eigenthümlicher Sinn aufgeschlossen ist, der dem Gesunden, wie es scheinen will, fehlt. Unter Nervenkranken, welche hierher gehören, verstehe ich aber nicht grade die Somnambülen, die Mondsüchtigen, die Schlafwachen ꝛc., sondern überhaupt die meisten Personen, die an Krämpfen leiden. Die Somnambülen sind nur diejenigen, bei welchen diese Störungen des normalen Nervensystems in die höchsten Grade übergegangen sind und wo dann die Reizbarkeit ihr Maximum erreicht. Sie gewähren uns die Reaktionen am stärksten und zeigen uns die Differenzen am feinsten, aber sie sind zu den Untersuchungen, denen ich mich widmete, nicht durchaus nothwendig."

Aus einer sehr sorgfältigen und in der Abhandlung ausführlich mitgetheilten Untersuchung mit sieben verschiedenen Kranken ging von Reichenbach nach S. 18 hervor: „daß diejenigen Sensitiven, welche es in einem hohen Grade sind, je nach dem Maße ihrer krankhaften Sensibilität, oder der stärkern oder schwächern Finsterniß, eine kleinere oder größere Lichterscheinung von beweglicher oder flammenartiger Natur an den Polen starker Magnete bei Nacht wahrnehmen; daß sie zwar in Folge ihrer verschiedenen Wahrnehmungskräfte über die Größe derselben in ihren Beobachtungen unter sich abweichen, daß sie aber alle in der allgemeinen Angabe unbedingt übereinstimmen: es sei eine solche Lichterscheinung in bedeutender Größe und Glanz, von der die gesunden Menschen nichts sahen, in der That

am Magnete vorhanden. Da nun die sämmtlichen Zeugen, die Bekanntschaft zweier ausgenommen, in keinem Rapporte mit einander stehen, sich nicht einmal unter sich kennen, auf Stunden Weges von einander entfernt wohnen, bei meinen zahllosen Versuchen nirgends weder in Widerspruch unter sich, noch weniger mit sich, ebensowenig irgendwo im Gegensatz mit den feststehenden Gesetzen der Elektricität und des Magnetismus geriethen, endlich im Bewußtsein der Vorsicht und Gewissenhaftigkeit meines Untersuchungsganges, — glaube ich unbedenklich die Ueberzeugung, die ich gewonnen, dahin aussprechen zu dürfen, daß ich die Realität der Wahrnehmung der hochgesteigerten Sensitiven über Lichterscheinungen an den Magnetpolen für unbestreitbar und für eine für die Wissenschaft gewonnene und sicher gestellte Thatsache halte, so weit nämlich dieses ein einzelner Beobachter zu vollbringen im Stande ist. Die Bestätigungen hievon an anderen Orten werden, ich bin es gewiß, nicht lange auf sich warten lassen. Die Sensitiven sind zwar in kleineren Städten nicht so häufig, doch fast überall, wenn man sie suchen will, zu finden; in größeren Städten aber nichts weniger als selten, und ich halte, es für keine schwere Aufgabe, in einer Stadt wie Wien, Hunderte gleichzeitig aufzufinden. Man wird also in Berlin, nöthigenfalls Hamburg, Paris meine Angaben unschwer kontroliren."

S. 26 stellt unser Verfasser die Ergebnisse, die ihm bei seinen mittelst des Magnetes vorgenommenen Untersuchungen geworden, in nachfolgenden Sätzen kurz zusammen:

1. „Ein starker Magnet übt auf viele gesunde und kranke Menschen eine eigenthümliche Reizwirkung aus; er ist ein Agens auf die Lebenskraft.

2. Diejenigen, bei welchen die Reizbarkeit in hohem Grade eintritt, zeigen häufig sehr geschärfte Sinne und sind dann im Stande, am Magnete Licht und flammenähnliche Phänomene wahrzunehmen. Die Stärke und Deutlichkeit dieser Wahrnehmung wächst mit der Reizbarkeit des Beobachters und der Dunkelheit des Ortes.

3. Der Pol — M giebt die größere, der + M die kleinere

Flamme in der nördlichen Polhöhe von Wien. Sie theilt sich an jedem Pole nach Maßgabe der mechanischen Beschaffenheit des Stabes in mehrere bunte Flammen. Sie ändert ihre Form und Farbe, je nachdem der Magnet offen, geschlossen, ein Strichmagnet oder ein Elektromagnet, frei oder unter Einfluß anderer Magnete ist.

4. Positive und negative Flammen zeigen kein Bestreben zur Vereinigung.

5. Die Flamme läßt sich mechanisch hin und her beugen, ähnlich wie eine Lichtflamme.

6. Sie sendet Licht aus, das roth ist, das auf das Daguerreotyp wirkt, und das sich durch Glaslinsen concentriren läßt, aber ohne erkennbare Wärme.

7. Magnetflamme und deren Licht zeigen so alle Aehnlichkeit mit dem Nordlichte, daß ich beide für identisch halten zu müssen glaube."

Herr von Reichenbach hatte ebenfalls die Gelegenheit zu beobachten, was man schon früher bemerkte, daß die Hände mancher Kranken so an dem Magnete hängen bleiben, wie es mit Eisen der Fall ist. Seine weitere Wahrnehmung, daß die Kranken das magnetete Wasser von dem gewöhnlichen sicher unterscheiden, ja daß einem bloß magnetischen Glase Wasser die Fähigkeit inwohne, die Hand kataleptischer Kranken ebenso mit sich fortzuführen, wie dieses in denselben Krankheiten mit dem Magnete der Fall ist, ließen ihn S. 87 folgenden Schluß machen: „Es muß also vom Magnete in das Wasser ein etwas herübergekommen und darin haften geblieben sein, etwas, das kein Magnet ist, das wir durch keine Chemie jetzt noch zu ergreifen vermögen und durch keinen gesunden Sinn zu erkennen im Stande sind." S. 88 setzt er weiter auseinander: „daß eine Menge Gegenstände aller Art, wenn sie mit dem Magnete bestrichen worden, hintennach eine Reaktion auf die Kranken ausübten, welche zwar schwächer, aber der Art nach ganz gleich derjenigen war, welche der Magnet selbst auf sie bewirkte." Vielfache

Erfahrungen und Versuche gewährten ihm überhaupt nach S. 89 folgendes Ergebniß: „Alle magneteten Gegenstände haben durch den Magnet irgend eine unbekannte temporäre Veränderung erlitten, sei sie nun welche sie wolle. Also auch magnetetes Wasser, wie seltsam es immerhin vorerst klingen möge, ist ein wirklich verändertes Wasser."

Die Wahrnehmung nun, daß magnetisirtes Wasser die Hände kataleptischer Kranken nach sich ziehe, und die Ansicht, daß diese seltsame Erscheinung nicht isolirt in der Natur dastehen könne, führten von Reichenbach auf die Versuche mit magneteten und unmagneteten Mineralien, von welchen letzteren zu seinem Erstaunen die Krystalle dieselbe Wirkung äußerten, wie der Magnet. Auf sorgfältige Untersuchungen gestützt legt er uns S. 71 folgende Ergebnisse dar.

1. „Jeder Krystall, natürlich oder künstlich, übt eine specifische Reizwirkung auf den thierischen Nerv aus, schwach auf den gesunden, stark auf den kranken, am stärksten bei Katalepsie.

2. Diese Kraft äußert ihren Sitz vorzugsweise an den Axen der Krystalle, am wirksamsten an den entgegengesetzten Enden derselben, zeigt sich demnach polarisch.

3. An den Polen sendet sie krankhaft geschärften Augen im Finstern sichtbares Licht aus.

4. In gewissen Krankheiten sollicitirt sie die menschliche Hand zu einer eigenthümlichen Art von Adhesion, ähnlich der des Eisens an den Magnet.

5. Sie wirkt nicht anziehend auf das Eisen, bestimmt keinen freischwebenden Körper zu erdpolaren Richtungen, läßt die Magnetnadel unangefochten, inducirt in Drähten keinen galvanischen Strom, und ist also kein Magnetismus.

6. Sie läßt sich verladen und übertragen auf andere Körper durch bloßen Contract.

7. Die Körper besitzen eine Coercitivkraft für sie, jedoch nur auf beschränkte Zeit, innerhalb welcher das Uebergetragene verschwindet.

8. Die Körper haben Leitungsfähigkeit für sie, in verschiedenem Maße.

9. Die Ladungscapacität der Körper steht im graden Verhältniß zur Stärke der Krystallkraft.

10. Sie äußert sich an den Polen qualitativ in der Weise verschieden, daß sie gleich dem Magnete, an dem dem — M entsprechenden Pole in der Regel Empfindung von Kühle, am + M Pole von Lauwärme erregt. — In quantitativer Hinsicht äußert sich der gen Nordpol schwächer, der gen Südpol stärker.

11. Erwärmung der Krystalle brachte bis jetzt keine wesentlichen Aenderungen hervor.

12. In den Kräften, die der Magnet zeigt, ist diese Kraft mit enthalten, sie macht also einen isolirbaren Theil derselben aus."

„Nachdem ich", fährt Herr von Reichenbach S. 73 fort, „in den Krystallen eine Kraft nachgewiesen, die bei allen ihren Verschiedenheiten gleichwohl eine unverkennbare Analogie mit dem Magnetismus befolgt, der sogenannte thierische Magnetismus aber, in einer ähnlichen Form wie jene auftretend, auf einer andern Seite neben wesentlichen Verschiedenheiten von Magnetismus doch wieder in gewissen Aehnlichkeiten einen überraschenden Parallelismus mit ihm durchleuchten läßt, so trieb mich diese Verwandtschaft der Verhältnisse zu Nachforschungen hin, ob und wie viel Gemeinsames hier in den Erscheinungen auszumitteln und ob nicht am Ende Gesetze aufzufinden wären, denen der thierische Magnetismus in derselben Weise, wie die Krystallkraft unterläge. — —"

„Um mir dahin den Weg zu bahnen, schien mir vor allem nothwendig die Rolle möglichst zu ermitteln, welche bei diesen Verhältnissen der Erdmagnetismus spielte. Wenn der Magnet, wenn die Krystallkraft auf sensitive Personen eine so entschiedene Einwirkung ausübten, so konnte die Gewalt des Erdmagnetismus, die die Magnetnadel richtet, sicher nicht ohne Einfluß auf den thierischen Nerv sein."

Aus dieser Absicht prüfte unser Forscher Gesunde und Kranke, und kam in Folge davon auf folgendes Gesetz, das er S. 83 in

dieser Weise abfaßt: „Der Erdmagnetismus übt auf magnetisch sensitive Personen, gesunde wie kranke, eine eigenthümliche Reizwirkung aus, stark genug, um ihre Ruhe zu beeinträchtigen, bei Gesunden den Schlaf zu verändern, bei Kranken den Umlauf des Blutes, die Funktionen der Nerven und das Gleichgewicht der Geisteskräfte zu stören.“ Es ergab sich ihm nämlich die schon von Somnambülen ausgesprochene Thatsache, daß die Stellung des Bettes von Nord (Kopf) nach Süden die gesündeste und angemessenste, daß die umgekehrte auf gesunde und kranke Menschen störend einzuwirken vermöge; daß aber von allen die Westostlage die schlimmste und angreifendste sei; daß der Magnetismus am besten in der Nordsüdlage, in der Südnordlage dagegen kaum wahrnehmbar wirke; daß übrigens viele Menschen in dieser Hinsicht keinen Unterschied bemerken. Seine meisten Leidenden erinnerten sich nun, wie peinlich ihnen der Aufenthalt in den in der Westostlage gebauten katholischen Kirchen war, ohne daß sie begreifen konnten, warum; sie wurden ohnmächtig und mußten weggetragen werden. Daraus mag sich, wie Herr von Reichenbach meint, vielleicht in allen Fällen die Unmöglichkeit erklären, Heilungen durch Magnetismus zu Stande zu bringen, wofern der Kranke nicht vorerst gegen den Erdmagnetismus in angemessener Richtung gelagert ist. Hierin möge auch der Schlüssel zu einer zahlreichen Menge von Irrungen und Widersprüchen liegen, die sich seit Theophrast und Mesmer bis auf unsere Tage im ganzen Umfang des thierischen Magnetismus ergaben. „Denn wenn man eine und dieselbe Krankheit in Wien in der Nordsüdlage, in Berlin in der Ostwestrichtung, und in Stuttgart im Südnorden behandelte, so bekam man in drei Fällen dreierlei ganz verschiedene Ergebnisse; es konnte keine Uebereinstimmung in den Erfahrungen gewonnen werden. Ja wenn derselbe Arzt zu verschiedenen Zeiten, oder selbst gleichzeitig an verschiedenen Orten ganz denselben Krankheitsfall mit gleichem magnetischen Mittel behandelte, dabei aber die Bettstellen seiner Kranken

zufällig nach verschiedenen Weltgegenden gerichtet waren, so mußte er nothwendig himmelweit verschiedene Wirkungen hervorkommen sehen, er mußte an sich selbst und noch weit mehr am Magnetismus irre werden; er mußte ihn voll von Capricen und Nadeln halten, und bei der Unmöglichkeit die Ergebnisse vorauszusehen und zu beherrschen, den Magnetismus selbst am Ende als ein unbändiges und unhaltbares Werkzeug aus der Hand werfen. Dies ist denn auch die traurige Geschichte des Magnetismus. Seit Jahrtausenden unzählige Mal ergriffen und wieder hinweggeworfen liegt er da, fast unbenützt, ein so ausgezeichnetes, so tief eingreifendes, ja man möchte sagen unvergleichliches Hülfsmittel zur Linderung der Leiden, wo bis jetzt menschliche Hand so selten Hülfe zu bringen vermochte. Die Scandala medicorum nennen die Aerzte selbst die Nervenzufälle. — Man wird den allgewaltigen Einfluß des Erdmagnetismus von nun an ermessen und in Rechnung ziehen."

Wenn Herr von Reichenbach einer seiner Kranken mit einem Magnete vom Kopf bis zu den Füßen ein paar Mal herabfuhr, so verlor sie das Bewußtsein und gerieth in Krämpfe, meist in Starrkrämpfe. That er dasselbe mit einem großen Bergkrystalle, so hatte er dasselbe Ergebniß. Aber die nämliche Wirkung konnte er auch hervorbringen, wenn er statt all dessen bloß seine leeren Hände nahm. Daraus schloß er, daß die Krystallkraft des Magnetes und die der Krystalle auch den Händen inwohne. Dies weiter zu prüfen führt er uns eine Reihe von Versuchen vor, als deren Ergebnisse er uns S. 107 Folgendes zusammenstellt:

1. Hände auf Sensitive herabgeführt, wirken auf sie ein wie Krystallpole.

2. Die Kraft, die hierbei waltet, ist durchleitbar durch alle Körper, wie die Kraft der Krystalle.

3. Sie ist verladbar auf andere Stoffe, wie jene.

4. Sie entschwindet aus den geladenen Stoffen in kurzer Zeit, wie jene.

5. Die Körper haben Coercitivkraft für sie, wie jene.

6. Die Ladungscapacität der Körper für sie ist gleich der für jene.

7. Sie ist polar im menschlichen Körper aufgestellt, wie jene in den Krystallen.

8. Sie wird vom Erdmagnetismus so wenig influencirt, als jene.

9. Durch sie wird mechanische Anziehung auf sensitive Hände ausgeübt, wie durch jene.

10. Sie prangt mit Lichterscheinungen von gleicher Art und Stärke, wie jene,

und so kommen wir jetzt zu dem Anfangspunkte dieses Abschnittes zurück, daß nämlich in der That menschlichen Händen ganz dieselbe Kraft inwohnt, wie sie sich in den Krystallen vorhanden ergiebt; daß somit die Krystallkraft und der thierische Magnetismus durchweg ein und dasselbe sind und sofort dieselben Gesetze, denen jene unterliegt, auch auf diesen ihre volle Anwendung finden.

Hinsicht der unter 7. angegebenen Polarität unsers Leibes sagt von Reichenbach S. 101: „Die Hauptaxe geht aber quer durch den Menschen und die Thiere, und die Längenaxe ist nur wie eine Nebenaxe anzusehen. In der That sind wir auch nach der Quere genommen aus zwei symmetrischen Hälften zusammengebaut. Alles vom Hirne bis zu den Füßen steht transversal im Gegensatze, und nach der Breite vorzugweise sind wir überhaupt polar." Nach S. 103 stellt sich heraus, daß alle symmetrischen Organe des thierischen Körpers, besonders aber die Hände, eine Differenz zeigen, die eine magnetisch-polare Opposition zur Ursache haben, und daß zwischen ihnen ein Dualismus der hier in Betracht gezogenen Grundkraft statt hat, ganz ähnlich den Krystallen." Daraus mag sich erklären lassen, was er S. 101 insbesondere sagt: „Manche können die gekreuzten Hände in ihren Händen nicht ertragen. Es ist somit keineswegs gleichgültig, welche von den beiden Händen bei verschiedenen Berührungen dem Nervenkranken gereicht werde, weil beide Hände, in Bezug auf die ihnen

inwohnende Kraft nicht in gleichem Zustande sich befinden. Es scheint demnach ein Umlauf nach Art eines galvanischen Stromes statt zu finden von meiner Linken nach der Rechten des Kranken, und sofort von seiner Linken nach meiner Rechten, eine Bewegung, die nicht Platz greifen kann, oder bedeutende Widerstände findet, und sich trotz derselben durchbrechen will, sobald ich die gleichnamigen Hände zusammenfüge."

In Ansehung der unter 10. angeführten Lichterscheinungen bemerkte eine Kranke aus den fünf Fingern kleine Feuer ausgehen, die in der Luft herumhüpften, und zwar an allen Männerfingern, bei Frauenfingern höchstens einen schwachen Schein. Dieses Vermögen hatte sie und zwei ihrer Geschwister selbst in gesunden Tagen, und was man früher auch schon bei Somnambülen bemerkte, selbst aus Nägeln und Haken der Wand sah sie Lichterscheinungen. „Es ergiebt sich, sagt von Reichenbach, daß von den Fingerspitzen gesunder Männer feurige Lichtbüschel ausströmen, wie von Krystallpolen."

Durch die von Reichenbach'schen Versuche sind nun die Aussagen vieler Somnambülen erklärbar, wonach sie aus den Augen, Fingerspitzen ꝛc. des Magnetiseurs Lichtfunken oder Lichtströme ausgehen, ja selbst seinen ganzen Leib leuchten sahen, und daß die magnetischen Striche an den Gelenken manchmal helle Funken erzeugen. Ebenso mag sich durch den magnetischen Zustand veranlaßt auch hierin das innere Licht erklären lassen, welches nach der Behauptung mancher Somnambülen ihren Nerven entströmt, mittelst dessen sie zuweilen nicht nur einzelne Leibestheile, sondern selbst ihren ganzen Leib schauen, und einzelne Theile ausführlich beschreiben, obwohl sie vorher nie innere Leibestheile zu sehen Gelegenheit hatten. Die magnetische Kraft der Hände ist der Kraft des Krystalls und Magnetes als gleichwirkend nachgewiesen, und damit alles scheinbar Räthselhafte durch Zurückführung auf seinen Wirkungsgrund einfach aufgelöst. Nicht weniger ist auch die mechanische Wirksamkeit, welche die Hände des Magnetiseurs auf die Gliedmaßen des Somnambülen ausüben, deutlich gemacht, sofern letztere, wie Eisenstäbe dem Magnete, so

den Händen des erstern folgen müssen. Ferner ist auch der bisher so räthselhafte Unterschied des magneteten und unmagneteten Wassers näher erläutert, dessen verschiedene Wirkung allgemein von Somnambülen angegeben wird. Auch für die außerordentliche Sinnesschärfe der Magnetisirten legt von Reichenbach ein kräftiges Zeugniß ab. Alle seine Kranken waren jedoch nur solche des ersten Grades des Magnetismus; eigentliche Somnambülen hatte er nicht Gelegenheit zu beobachten. Vielleicht daß er uns auch noch über solche fernere Aufschlüsse mittheilt, da er noch weitere Untersuchungen und Mittheilungen zusagte, auf die man mit Recht sehr gespannt sein darf.

Durch die bisherigen Untersuchungen dieses umsichtigen, nüchtern scharfsinnigen Naturforschers ist jedoch schon eine so wichtige Grundlage gewonnen, daß Physiker und Physiologen nicht mehr ferner vornehm die Nase rümpfend und gradezu absprechend über diesen Gegenstand aburtheilen dürfen, sondern jetzt genöthigt sind, ihn ihren weitern Forschungen zu unterwerfen. Ebenso dürfen auch Psychologen aller Schulen nicht mehr ignorirend oder wegwerfend an ihm vorbeigehen, da sie jetzt durch weiteres Ignoriren nur sich selbst noch bloßstellen könnten. Eben diese Hoffnung ermuthigt mich jetzt um so stärker, hier in der Kürze noch andere gewöhnliche Erscheinungen des Magnetismus zusammenzustellen und deren Erklärung theilweise zu versuchen; weil auch letztere, mit den von Reichenbach'schen Ergebnissen verbunden, vielleicht ebenfalls einige sichere Anhaltpunkte anderweitiger Forschungen abgeben dürften.

Ein jeder menschliche Leib hat einen größern oder geringern Antheil an dem allgemeinen Naturmagnetismus, mittelst dessen alle körperliche Wesen in eine gewisse unbewußte Wechselwirkung mit einander treten. Diese magnetische Kraft scheint nun in unserem ganzen Leibe vertheilt zu sein, und zwar vom Hirne aus mittelst der Nerven in alle Theile, vom Kopfe zu den Füßen, strömend. Nur wenn ihre gleichförmige Verbreitung gehemmt, oder aber sie allzu sehr gesteigert ist, treten jene außerordentlichen Erscheinungen auf, die man mit dem Namen animalen Magne-

tismus bezeichnet. Diese Steigerung kann nun entweder bei gewissen eingetretenen Krankheitskrisen von selbst vorkommen, wie beim Idiosomnambulismus; oder sie wird durch eine kunstgemäße Einwirkung Anderer durch Bestreichen mittelst eines Magnetes oder der Hände hervorgerufen. Aus Anlaß dieser Steigerung treten verschiedene Leibes- oder Seelenerscheinungen ein, letztere jedoch nur in selteneren Fällen. Die Striche des Magnetiseurs verstärken nämlich die Nervenströmungen vom Hirn in die Leibestheile, entbinden einigermaßen die erkrankten Theile des Nährsystems von der gewöhnlichen einklangigen Vermälung mit der Seele, versetzen erstere dadurch in eine vermehrte Thätigkeit, wodurch veranlaßt sie auch mehr Blut anziehen. Letzteres ruft eine gewisse Hirnschwächung hervor, damit den gewöhnlich heilsam wirkenden Schlaf, der die noch nicht zu weit fortgeschrittenen krankhaften Zustände durch Lösung des Widerstreites der einzelnen Leibeskräfte wieder aufzuheben sucht, wodurch die Gesundheit allmälig wieder hergestellt wird. Steigert sich aber die Entbindung vom gesunden Glied- und Seelenleben noch mehr, so wird die urwesentliche Seite der Seele *) freier; es tritt das sonst unter der vorwaltenden Leitung des beobachtenden und nachdenkenden Verstandes stehende wache Leben zurück, und so entsteht dann das Schlafwachen. Im Schlafwachen ist die urwesentliche Seele vorwaltend thätig; es findet dann ein die gewöhnlichen geschichtlichen Schranken des Raumes und der Zeit durchbrechendes Schauen ohne besonderes Nachdenken statt, wie dieses zuweilen auch bei Sterbenden, im zweiten Gesicht, in den Ahnungen und in den prophetischen Träumen der Fall ist. Die leibliche Sinn-

*) Ich habe in §. 271 und 335 meiner Anthropologie das Seelenleben nicht bloß wie gewöhnlich in die Tag- und Nachtseite, sondern 1) in die urwesentliche Seite, in welcher wie im Embryoleben und im Somnambulismus das urbewußte Innesein und Streben überwiegt; 2) die geistige oder Tagesseite des gewöhnlichen Wachens, worin das verständige Nachdenken vorwaltet; 3) die leibliche oder Nachtseite mit vorherrschend gebundenem Naturleben, wie im Tiefschlafe, und 4) die Phantasieseite, worin sich die drei vorhergehenden Seiten einigermaßen durchdringen, wie im Traumleben unterschieden.

tieft. Der Hellseher schaut nun in Folge seines höchst gesteigerten Ur- oder Ahnungssinnes ohne alle Reflexion nicht nur tiefsinnige wissenschaftliche und religiöse Wahrheiten und künftige und ferne Begebenheiten, sondern ist zugleich auch von der höchsten gottinnigen Begeisterung und einer seligen Wonne durchglüht, wie sie sonst im wachen Zustande gar nicht vorzukommen pflegt. Auch findet nun ein innigstes Wechselverhältniß zwischen dem Somnambülen und dem Magnetiseur statt, worin dieser mittelst seines Willens selbst die Gliedbewegungen des Kranken bestimmen soll; der letztere dagegen am ganzen Gemüthleben seines Magnetiseurs den thätigsten Antheil nimmt, und dessen geheimsten Gedanken und Strebungen erschaut.

Die vollständigste Erklärung dieser außerordentlichen Seelenzustände mag nur in einer Seelenansicht möglich sein, wie ich sie in meiner Anthropologie gegeben, und zwar mit Annahme von Urgliedungen, die ich dort in der Lehre vom Urich, Urgeiste und Urleibe aufgestellt habe. Die Grenzen einer gedrängten Abhandlung für diese Zeitschrift gestatten mir indeß nicht, auf jene tiefere Begründung hier ausführlich einzugehen; daher ich mich in dieser Beziehung, sowie in Ansehung der tiefer liegenden Erklärung des Gegensatzes von Wachen und Schlafwachen, und der verschiedenen Stufen des letztern auf jenes Werk berufen muß. Einzelne auffallende Erscheinungen des Schlafwachens mögen sich jedoch auch ohne jene tiefere Begründung größtentheils erklären lassen. Dahin sind außer den oben durch die von Reichenbach'schen Ergebnisse bereits deutlich gemachten noch folgende zu rechnen:

1. Die äußere Sinnwahrnehmung mittelst der Haut oder einzelner Stellen derselben.

2. Die Empfindlichkeit bei Annäherung gewisser Metalle 2c.

3. Die Fernempfindung selbst durch Körper hindurch und in weite Räume.

4. Das doppelte Gedächtniß.

5. Der vermeintliche Verkehr mit Geistern 2c.

6. Das Anordnen der nöthigen Heilmittel und die Voraussicht der Krisen.

7. Das innige Wechselverhältniß zwischen Magnetiseur und dem Somnambülen.

Zu 1. Die Sinnwahrnehmung mittelst der Haut oder einzelnen Stellen derselben möchte sich wohl auf folgende Weise erklären lassen. Ich habe in meiner Anthropologie §. 110 und 126—129 den Hautsinn als den Vereinsinn der übrigen Leibessinne dargestellt, sowie auch gezeigt, daß er sich in den Tast- und Hautfühlsinn gliedere. Die Haut ist nämlich eine Gefäß- und Nervenmasse, in welcher sich mithin Nerven- und Blutthätigkeit durchdringt. Aus dem Haarnervnetze gehen die feinen mit einem Vergrößerungsglase leicht unterscheidbaren Nervwärzchen (Papillen) hervor, mittelst welcher sowie mittelst der leicht änderlichen Nerven- und Blutflüssigkeit die Sinnempfindung stattfindet. Dadurch aber ist der Hautsinn für die Einwirkung dynamischer, mechanischer, chemischer, elektrischer und magnetischer Prozesse, welche die übrigen Sinne mehr vereinzelt anwirken, zumal befähigt. Hinsichts der Lichtempfindungen hat schon Spallanzani durch Versuche mit geblendeten Fledermäusen gefunden, daß die Haut ein Analogon von Lichtempfindungen haben müsse, wie man solches auch von der Haut der Thiere niederer Ordnungen annimmt. Das Benehmen mancher Blinden ließ längst dasselbe vermuthen. Meine Theorie, daß der Hautsinn der Vereinsinn aller übrigen Sinne sei, er demnach auch unbestimmter Licht-, Schall- ꝛc. Empfindungen fähig sei, hat sich durch die auf meinen Wunsch in der Blinden- und Taubstummenanstalt in Zürich vorgenommenen Untersuchungen glänzend bestätigt (siehe meine Anthropologie S. 137—139). Es stellte sich nämlich heraus, daß insbesondere die Stirnhaut der Blinden zur Lichtempfindung geeignet sei; daß die Taubstummen ein so äußerst feines Gefühl haben, daß sie auch eine geringe Erschütterung, die durch Sprechen, Rufen, Pfeifen, Läuten ꝛc. entstehe, wahrnehmen könnten; daß ferner letztere, wenn ganz in ihrer Nähe gesprochen werde, die davon erregten Luftschwingungen sogar empfinden. Nun ist es eine allgemeine Erfahrung daß, wo einer der Hauptsinne unbrauchbar ist, gewöhnlich der nun durch

die Seele mehr ausgebildete und vielfach gesteigerte Hautsinn dessen Stelle vertritt. Dieses ist bei Blinden und Tauben der Fall und in einem noch erhöhtern Maße bei Nachtwandlern und Magnetisirten, welche bekanntlich bei geschlossenen Augen nicht nur allen absichtlich in den Weg gelegten Hindernissen sorgfältig ausweichen, sondern selbst lesen, schreiben u. s. w. Die Thatsache daß einzelne Somnambülen mittelst der Herzgrube, andere mittelst der Stirnhaut, andere mittelst der Fingerspitzen rc. nicht nur sehen, sondern auch hören, ist demnach einfach durch die gesteigerte Thätigkeit des Verein- oder Hautsinnes zu erklären, dessen sich jetzt die Seele vorzüglich zur Wahrnehmung der Außenwelt bedient; indem sie jetzt entweder die ganze Haut, oder einen einzelnen Theil derselben ungewöhnlich stark nervirt, so daß sie jetzt so zu sagen ebenso ganz Haut geworden ist, wie man sonst auch bei einer gesteigerten Aufmerksamkeit zu sagen pflegt, daß man ganz Auge oder Ohr sei.

Zu 2. Die Empfindlichkeit bei Annäherung gewisser Metalle rc. scheint auf folgenden Gründen zu beruhen. Der Hautsinn bedient sich auch der leiblichen Dunsthülle als eines Mittels für die Empfindung einzelner Zustände der Außenwelt. In dieser Eigenschaft nennt man ihn auch den rhabdomantischen Sinn, wonach er selbst in die Ferne wirkt. Manche Menschen besitzen diesen Sinn in gesteigertem Grade, indem sie nicht nur Wetterveränderungen, Gewitter, Stürme rc. wittern, sondern selbst unterirdische Wasserquellen, Metalle, Kohlenlager u. s. w. wahrnehmen. Ich will mich hier nur auf das Beispiel mit der Katharina Beutler von Gottlieben im Thurgau beziehen, das Zschokke in seiner Selbstschau Bd. I. S. 191 und ff. erzählt, und welche von ihm, Oken und Dr. Ebel beobachtet worden ist. Obwohl diese Person jung und vollkräftig und keineswegs nervenschwach war, so hatte sie doch bei verschiedenen Fossilien ganz eigenartige Empfindungen, wie uns dasselbe auch J. Kerner von der Seherin von Prevorst beschreibt. Oken spricht sich in seiner Naturphilosophie über den Fühlsinn in folgender Art aus: „Durch krankhafte Zufälle kann die Polarisir-

barkeit der Gefühlsnerven sehr erhöht werden, und dann nehmen sie die Berührungspolarität schon vor der Berührung wahr. Denn je zwei Körper erregen gegen einander entgegengesetzte Pole. Würden andere Körper ihnen nicht näher kommen, oder sonst energischer auf sie wirken und die Polarität auslöschen, so würden sie in unendlicher Entfernung gegen einander polar bleiben. Das Gefühl kann daher auf bestimmte Fernen ausgedehnt werden. Gleichartige Polaritäten finden sich auch durch andere hindurch. Man fühlt das sich Verwandte, und wenn es gleich ferner ist, als die anderen Gegenstände, denen wir keine Aufmerksamkeit zuwenden, gegen die wir unsere Pole nicht kehren." Bei der außerordentlichen Steigerung des Hautsinnes, die wir bei Schlafwachen nothwendig voraussetzen müssen, und weil er am wenigsten von allen Sinnen freie Selbstthätigkeit äußern, also auch angenehmen und unangenehmen Eindrücken am wenigsten Widerstand entgegensetzen kann: ist es leicht erklärbar, daß einzelne Schlafwache allerlei angenehme oder widrige Empfindungen bei Annäherung gewisser Menschen, Thiere, Metalle ꝛc. erleiden müssen.

Zu 3. Die Fernempfindung durch Körper und in weite Räume findet ihre hauptsächlichste Erklärung in dem die Schranken der Zeit und des Raumes durchbrechenden Urschauen oder Ahnen, wie ich dieses in meiner Anthropologie in der Lehre vom Urich und vom Ursinne, dann in der Lehre von der Voraussicht und dem prophetischen Traume ausführlicher dargestellt habe. Nach Oken erklärt sich die Fernempfindung auf folgende Weise: „Steigt die Sensibilität auf das Höchste, so wird beinahe jede Massenfunktion aufhören, und die Sinnesorgane empfinden die schwächste Einwirkung des Reizes. Da jeder Körper gegen den andern in jeder beliebigen Entfernung in polarer Thätigkeit ist, so kann ein höchst reizbares Nervensystem auch die schwächsten Polarisirungen wahrnehmen. Das Auge nimmt sie in weiten Entfernungen wahr; ein reizbares Ohr hört weiter als ein stumpfes. Bei erhöhter Sensibilität können daher auch die anderen Sinne die Polarisirung (alles Reizen ist Polarisiren) der Körper wahrnehmen, ohne mit denselben in Berührung zu

sein. Gegenstände in der Entfernung, d. h. bloß ihre polare Wirkung wahrnehmen, ist thierischer Magnetismus. Ist einmal Wahrnehmung in der Entfernung auch für andere Sinne als das Gesicht möglich, so kommt es auf die Größe der Entfernung nicht mehr an. Eine schwach geladene Elektrisirmaschine zieht nur nahe Gegenstände an, eine stark geladene entferntere; so schwache und starke Magnete. Die Haut nimmt elektrisirte Flächen schon in gewissen Entfernungen wahr; da nun jede Fläche sich zur Haut elektrisch stellt, so muß diese, wenn ihre Sensibilität erhöht ist, dergleichen in jeder verhältnißmäßigen Entfernung wahrnehmen. Es wirken also nur homologe Polaritäten auf einander, und gehen durch heterologe Körper hindurch. So zieht der Magnet die Eisenfeile durch das Tischbrett an, ohne sich um das Holz zu kümmern. Die Sinne können daher homologe Polaritäten durch andere Körper, Wände 2c. hindurch wahrnehmen, sofern sie damit in Rapport stehen. Dem höchst sensibeln Nervensystem ist das vegetative System und sein Treiben ein fremder Gegenstand, der sich ebenso davon ablöst, wie die Sinnesgegenstände sich abgelöst haben von den Sinnesorganen. Der pflanzliche, überhaupt materielle Leib erscheint daher den Mesmerirten wie eine fremde Welt — sie sehen ihre eigenen Organe — Hellseher. Der Mesmerismus enthält daher nichts, was der Physiologie widerspräche." Da nun nach Oken's Erklärung zugleich nichts Materielles ohne Licht ist: so mag es leicht denkbar sein, daß bei einer Steigerung des Ur- und des Hautsinnes, und überhaupt bei gesteigerter urwesenlicher Seele, welche letztere nicht an die gewöhnlichen zeitlichen und räumlichen Schranken gebunden ist, das Schauen in die Ferne und selbst durch für unser waches Auge undurchsichtige Gegenstände hindurch möglich sei. Es findet dann in leiblicher Hinsicht dasselbe statt wie im geistigen Leben, wo bekanntlich Höhergebildete tiefsinnige Gegenstände erkennen, von denen die große Mehrzahl der Menschen kaum eine Ahnung hat.

Zu 4. Das doppelte Gedächtniß der Schlafwachen erklärt sich einfach dadurch, daß der wache und schlafwache Zu-

stand einen bestimmten Gegensatz bilden, jener die Regel, dieser die Ausnahme ist: daß in jenem die bewußte verständige und in diesem die ur- und unbewußte Seele vorherrscht. Im Wachen ist nämlich der innere Mensch oder die Urseite der Seele gebunden und der nach Außen gerichtete Verstand frei; im Schlafwachen dagegen ist der äußere Mensch, d. i. der Verstand und das leibliche Leben gebunden und das Urleben der Seele frei geworden. Weil aber der letztere Zustand wegen seines Gegensatzes mit dem wachen und verständigen Denken ein ohne Nachdenken vor sich gehendes Urschauen ist; weil ferner alle jene Lebenszustände, die mit unseren gewöhnlichen Beschäftigungen nicht in einem wesentlichen Zusammenhange stehen, leicht vergessen werden (wofür uns Fieberkranke, Irre, Berauschte, Tiefschlafende und Nachtwandler ebenfalls Beispiele sind): so ist es erklärbar, daß dieses unvermittelten Widerspruches wegen die Schlafwachen ins Wachen zurückgekehrt nichts mehr von ihren somnambülen Zuständen wissen; daß sie aber dieses vermögen, wenn sie uns in ihrem schlafwachen Zustande ein Uebergangszeichen geben, wodurch beiderlei Zustände vermittelt und die Wiedererinnerung ermöglicht wird.

Zu 5. Der vermeintliche Verkehr mit Geistern ꝛc. hat seinen Grund in der Verkehrung des Seelenzustandes während des Schlafwachens, wo statt des nachdenkenden Verstandlebens und der gewöhnlichen Verrichtungen des Auges und Ohres das Urleben der Seele und die außerordentlich gesteigerte Thätigkeit des Hautsinnes in den Vordergrund tritt. Da sich die Seele diesen fremdartigen Zustand nicht zu erklären weiß, und ihre Phantasiethätigkeit ebenfalls sehr gesteigert ist: so gestaltet oder verpersönlicht sie denselben oder die ihn hervorrufende Seelenkraft in Engel, Männchen ꝛc. Diese Verpersönlichungen finden überhaupt häufiger statt, als man meint; denn im Alpdrücken und Traume, in den Delirien und den Gesichten, in der Ekstase und in der Besessenheit findet, nur dem jedesmaligen Zustande entsprechend, ganz Aehnliches statt.

Zu 6. Das Anordnen der nöthigen Heilmittel

und das Vorausschauen der Krisen findet seine Erklärung in dem gesteigerten leiblichen Instinktleben verbunden mit dem unter 3. besprochenen Urschauen. Der Instinkt ist nämlich der Trieb des in meiner Anthropologie §. 41 nachgewiesenen und in §. 228—235 abgehandelten Urleibs, der alle wesentlichen leiblichen Triebe bedingt, überhaupt die wirksamste Heilkraft in Krankheiten ist, und der auch immer ohne alle Auswahl das Richtige trifft. Dieser Trieb und überhaupt das urleibliche Leben wird nun zuweilen im Schlafwachen ebenfalls so sehr gesteigert, und er richtet sich dann mit einem so starken dunkeln Drange auf die nöthigen Heil- und Nährmittel, daß die urschauende Seele davon lebendig angeregt dieselben ins Bewußtsein bringt, dabei den ganzen Krankheitsverlauf überschaut und in Folge davon die nöthigen Anordnungen macht, die dann gewöhnlich ganz entsprechend gefunden werden.

Zu 7. Das innige Wechselverhältniß zwischen Magnetiseur und Somnambülen entspricht den beiden Polen des Erdmagnetismus. Jener vertritt den positiven, dieser den negativen Pol; ersterer ist in dieser Verbindung das thätige, dieser das leidende Princip. Darum wird bei ersterem ein kräftiger Wille, bei diesem eine vertrauensvolle Hingabe an die Macht der Wirksamkeit jenes erfordert. Dieser Wille allein soll sich zuweilen so kräftig erweisen, daß er nach den meisten magnetischen Schriftstellern selbst in großer Ferne auf den Somnambülen wirkt. Der Wille einerseits und die Hingabe andrerseits knüpfen nun gewöhnlich einen so innigen Seelenbund, daß eine beinahe völlige Gleichheit des Inneseins und Strebens und des ganzen Gemüthlebens eintritt; kraft derselben vermag nun der Magnetiseur selbst die Gliedbewegungen des Somnambülen zu bestimmen und dieser den innigsten Antheil an dem Gemüthleben des erstern zu nehmen, dessen geheimste Falten ihm mittelst des Urschauens offenbar geworden sind. Die Liebe und die Freundschaft knüpft ja manchmal ebenfalls so innige Bande, daß die gleichgestimmten Seelen oft ohne mit einander zu sprechen in demselben Momente die gleichen Gedanken, Strebungen und Gefühle haben.

Monadologie und spekulative Theologie.

Schreiben an den Herausgeber

von

Professor M. W. Drobisch.

Die Anmerkung, welche Sie, verehrter Herr, meinem Aufsatze „zur Verständigung über Herbart's Ontologie" im 1sten Heft des 13ten Bandes Ihrer Zeitschrift beigefügt haben *), und die schriftlichen Zeilen, mit denen Sie die Uebersendung des Abdruckes dieses Aufsatzes zu begleiten die Güte hatten, haben mir vielseitige Anregung zu weiterem Nachdenken gegeben. Zwar über das, was ich von meinem Standpunkte aus zur Beseitigung Ihrer Einwürfe, sowie in Beziehung auf Ihren Versuch, die Herbart'sche Metaphysik über sich selbst hinauszuführen, zu antworten hätte, konnte ich nicht lange zweifelhaft sein; aber ich konnte mir doch auch nicht verhehlen, daß eine Fortbildung des Systems in der von Ihnen bezeichneten Richtung nicht sofort und ohne die sorgfältigste Prüfung dieser Forderung von der Hand gewiesen werden könne. Ich theile Ihnen nun die Ergebnisse meines Nachdenkens in der zwanglosen Form einer Zuschrift mit, um gleich durch diese Form zu erkennen zu geben, daß meine Meditationen, wenigstens soweit sie jene Fortbildung des Systems betreffen, noch nicht auf diejenige Abgeschlossenheit Anspruch machen, die nur das Resultat längere Zeit fortzusetzender allseitiger Erwägungen sein kann. Ein so gründlich durchdachtes System wie das Herbart'sche läßt sich leichter verunstalten als verbessern. Nur in größter Schärfe nachweisbare Mängel und Fehler desselben

---

*) S. 59 f.

können zu wahren Verbesserungen führen; erlaubt man sich dagegen, ihm bloß subjective, mit Vorliebe gepflegte Ansichten als Forderungen aufzudringen, so läuft man die größte Gefahr, an dem System — nach Lichtenberg's Ausdrucke — nur zu böserbessern.

Sie verweisen mich in Ihrer Anmerkung hinsichtlich der Hauptaufgabe, um die es sich handelt, an mehrere geachtete Denker, die über diesen Punkt mit Ihnen sympathisiren. Erlauben Sie mir jedoch, lieber nur bei Ihren eignen Einwürfen stehen zu bleiben, wie Sie diese theils ganz in der Kürze in jener Anmerkung, theils durch die Rückweisung auf Ihre Kritik im 5ten Bande dieser Zeitschrift dargelegt haben; ich wünsche gerade vorzugsweise mit Ihnen zu verhandeln, theils weil durch Ihre entschiedene Anerkennung des monadologischen Princips bereits zwischen uns ein sichrer Punkt der Uebereinstimmung gegeben ist, theils weil Sie es unternehmen, die Herbart'sche Metaphysik aus sich heraus einem höhern Standpunkt zuzuführen.

Was nun zuerst Ihre Anmerkung betrifft, so habe ich darauf zweierlei zu entgegnen. 1. Ich durfte wohl sagen, daß dem Spinoza der Zweckbegriff abhanden gekommen sey; denn wenn er auch mit Recht und Erfolg die blos subjective und äußerliche Auffassung dieses Begriffs bekämpft, so wüßte ich doch nicht, daß er dafür den objectiven und innern Zweck an die Stelle setzte und anerkennte, der ihm vielmehr völlig fremd geblieben zu sein scheint, so daß also seiner Weltansicht der Zweckbegriff ganz und gar verloren ging. — 2. Es war mir nicht unbekannt, daß „in der ganzen Reihe Hegel'scher und nachhegel'scher Metaphysik" der Zweckbegriff als ontologisches Princip zu behandeln versucht wird, aber die Behauptung, „daß die durchgreifende Einheit und Harmonie des Weltganzen (der κόσμος) nur denkbar sey als die Realisirung (Objectivirung) des — hiermit in den Bereich der Metaphysik erhobenen Zweckbegriffs, als eines Systems von Zwecken", hat sich eben die Herbart'sche Philosophie nicht aneignen können. Zuerst nämlich hat sie zu erwiedern, daß weder das Weltganze, noch weniger also seine durchgreifende Harmonie eine

vollständig gegebene Thatsache ist; nur von der Welt, soweit wir sie kennen, kann die Rede seyn, ihr Ganzes ist nicht ein Gegebenes, sondern nur ein Gedachtes, aber auch soweit sie uns bekannt, ist die Harmonie der Welt keine so allgemeine und durchgreifende, daß man sich gegen die hie und da hervorschauende Disharmonie den offenen Blick verschließen könnte. Wenn eine Erderschütterung, wie die auf Gouadeloupe, in wenigen Minuten eine blühende Landschaft verwüstet, Pflanzen- und Thierleben vernichtet, die Werke des Menschen zerstört, ihn selbst dem Untergange weiht, und unter den Uebrigbleibenden auf lange Zeit die Bande der bürgerlichen Ordnung auflockert oder zerreißt und hierdurch eine Menge schändlicher Verbrechen herbeiführt: so können wir hier doch unmöglich die bereits vorhandene Harmonie der rohen Naturkräfte mit dem stiller wirkenden und sinnige Zwecke verfolgenden des Pflanzen- und Thierlebens und der vernünftigen Thätigkeit des Menschen bewundern. Wir wissen zwar, daß sich das Gleichgewicht in der Natur und in der Menschenwelt allmälig wiederherstellen wird, gegeben ist uns aber zunächst nur eine Störung dieses harmonischen Gleichgewichts. Sey es nun, daß wir solche Störungen als die letzten Schwankungen eines noch nicht zur völligen Eintracht ausgeglichenen Streits der Kräfte und Elemente, oder als den Anfang neuer Umbildungen unsers Planeten und planetarischen Lebens zu vielleicht noch vollkommneren Gestaltungen anzusehen haben, — in beiden Fällen stellt sich die Gegenwart als ein Zustand dar, in dem jene Harmonie nicht vollkommen realisirt ist. Nur der Himmel mit seinen unveränderlich gesetzmäßigen Bewegungen und das, was auf unserem Wohnplatz davon abhängig ist, zeigt uns in der unbelebten Natur eine solche Harmonie. Als Zweck aber erscheint sie in diesem Gebiet nur sehr sparsam, indeß sie in den Reichen des Organischen als Zweckform unverkennbar gegeben ist. Für das Weltganze würde aber der Zweckbegriff erst dann mit Nothwendigkeit gesetzt seyn, wenn die innere Einheit und Harmonie der Welt, soweit sie überhaupt nachweislich ist, aus Gründen der bloßen Nothwendigkeit völlig unbegreiflich wäre.

Fände es sich dagegen, daß alle Wirkungen in der physischen und psychischen Welt nach einer gewissen Ausgleichung, nach einem Zustande des Gleichgewichts mit Nothwendigkeit streben, so wäre in dieser Erkenntniß ein Princip gefunden, aus dem jene Harmonie als eine Endwirkung begreiflich würde, ohne den Begriff der Endursachen zu Hülfe nehmen zu müssen. In diesem Falle befindet sich nun allerdings die Herbart'sche Metaphysik in Absicht auf jene allgemeine Harmonie ohne besondere Zweckveranstaltungen; sie findet es nicht wunderbar, daß, wenn einmal die einfachen Wesen zusammentreffen, in und zwischen ihnen Wirkungen entstehen, die sich in gewisser Weise ausgleichen und die Form constanter Gesetze annehmen. Durch diese allgemeine Harmonie der physischen und psychischen Wirkungen ist daher für sie keine Nothwendigkeit gesetzt, von den Principien der Substantialität und Causalität zu dem höhern Princip der Teleologie aufzusteigen.

Dies führt mich nun aber sogleich weiter zu Ihrer Kritik des Herbart'schen metaphysischen Standpunktes im 5ten Bande der Zeitschrift. Auch hier identificiren Sie Zweck und Einstimmigkeit (concentus) und Ordnung in einer Weise, die ich Ihnen nicht sofort zugestehen kann. Ich will nicht weitläufig wiederholen, was ich anderwärts *) ausführlicher auseinander zu setzen gesucht habe, und daher nur kurz bemerken, daß geometrische Regelmäßigkeit der Bildungen und mechanische Gesetzmäßigkeit in der Periodicität der Bewegungen allerdings unter den Begriff der Einstimmigkeit und Ordnung, noch nicht aber unter den des Zweckes fallen, der vielmehr weit öfter da sich offenbart, wo äußerliche Unregelmäßigkeit gegeben ist, die, nur als Folge allgemeiner Ursachen betrachtet, als Ausnahme von der Regel gelten müßte, ihre tiefere Bedeutung aber in ihrer, gerade durch diese scheinbare Regelwidrigkeit bedingten, überraschenden Endwirkung beurkundet. So z. B. in der bekannten, schon von Herbart als Beleg benutzten äußerlich unregelmäßigen Vertheilung

*) Grundlehren der Religionsphilosophie S. 130 ff.

der Planetenmassen, in der doch gerade die Bedingung der unveränderten Fortdauer des Planetensystems enthalten ist; eben so in der äußerlich unregelmäßigen Bildung der einzelnen Organe des Körpers, zumal der innern, und ihrer bald symmetrischen bald asymmetrischen Anordnung, die aber eben eine solche ist, daß dadurch die Erhaltung des Organismus und seiner Lebensthätigkeit bedingt wird, u. s. f. Für diese teleologischen Thatsachen im engern und eigentlichen Sinne bekennt nun die Herbart'sche Metaphysik, durch ihre ontologischen, synechologischen und eidolologischen Untersuchungen keine speciellen Erklärungsgründe zu finden, und begnügt sich daher mit dem allgemeinen Gedanken, daß jeder wahre realisirte Zweck ein vorher vorgestellter, dann gewollter seyn muß, und daß der gewollte Zweck, um realisirt zu werden, die Wahl von Mitteln erheischt, also Intelligenz und Willen zu seiner Voraussetzung hat, die wiederum nur als innere Thätigkeiten eines geistigen Wesens gedacht werden können. Sie vermißt aber die zureichenden Data, um die Natur dieses Wesens, die Art seiner Wirksamkeit und seiner Beziehungen zur Welt mit derjenigen Sicherheit und Vollständigkeit zu bestimmen, welche zu einer Theorie erforderlich seyn würden, die den Namen einer spekulativen Gotteserkenntniß in Wahrheit verdiente. Ich gestehe, daß ich mich bis jetzt auch außerhalb des Herbart'schen Systems nach einer solchen Theorie, die über den Ursprung jener eigentlichen Zweckveranstaltungen einen tiefer eingehenden, genügenden Aufschluß gäbe, vergeblich umgesehen habe.

Aber Sie sind nicht gemeint, Herbart seine „theoretische Enthaltsamkeit", wie Sie es nennen, zuzugestehen, indeß Sie dieselbe bei Kant, zufolge der blos subjektiven Geltung, die bei ihm die Erkenntnißformen haben, in der Ordnung und durch die Consequenz seiner Principien ihm aufgenöthigt finden. Bei Herbart, sagen Sie, könne weder der Begriff des Zweckes, der Ordnung, von blos subjectiver Bedeutung sein, noch könne Herbart im Ernst bei dem Gegensatz eines Stoffes und eines erst dazu tretenden, nach Zwecken ihn bestimmenden Ordners stehen bleiben. — Sie haben ohne Zweifel mit der ersteren Bemerkung etwas

vollkommen Richtiges ausgesprochen, das Ihnen aber Herbart selbst nicht im mindesten bestreiten würde, da sich gerade hierauf bei ihm die Wiederherstellung des verminderten oder verloren gegangenen Gewichts des teleologischen Beweises für das Dasein Gottes gründet, hinsichtlich des zweiten Punktes aber haben Sie auf eine Untersuchung aufmerksam gemacht, auf welche auch ich, wie Sie selbst bemerken, in meinem vorigen Aufsatz gekommen bin und auch wohl Andre ihr Augenmerk hingelenkt haben mögen. Daß das Herbart'sche Nichtwissen über die Entstehungsweise der Welt als eines geordneten Zusammenhangs der Wesen nicht auf der vollen Einsicht der Unmöglichkeit eines solchen Wissens beruht, wie dies z. B. hinsichtlich der Erkennbarkeit der Qualitäten der einfachen Wesen der Fall ist — wo eine sinnliche Erkenntniß derselben an der Relativität aller Wahrnehmungen scheitert, aber auch eine intellectuelle sich als unmöglich erweist, weil schlechthin Einfaches überhaupt nie Gegenstand irgend eines Wissens sein oder werden kann — dies, glaube ich, muß Ihnen ohne Widerrede zugegeben werden. Es ist jenes Nichtwissen mehr ein subjectives Bekenntniß, daß zur Zeit alle Versuche, den Ursprung des geordneten, zumal nach Zwecken geordneten Zusammenhangs der Wesen aus den vorhandenen Erkenntnißdaten zu erklären, als ungenügend sich erwiesen haben, als die objectiv-wissenschaftliche Nachweisung, daß alle dergleichen Versuche nothwendig mißlingen müssen.

Hiermit komme ich nun auf die Art und Weise, wie nach Ihrer Ansicht die Herbart'sche Lehre durch sich selbst soll gezwungen werden können, über ihre bisherige Selbstbeschränkung hinauszugehen. Die Herbart'sche Philosophie, behaupten Sie (Bd. V. S. 184), könne nicht bei den einfachen Wesen als den nicht weiter begründbaren stehen bleiben, sondern zu dem Begriffe ihrer ursprünglichen Bezogenheit genöthigt werden. Mit Recht falle für Herbart das Sein und die Qualität in Eins zusammen: die existirenden einfachen Wesen seyen damit zugleich auch die bestimmten, die solchergestalt demnach entweder durchaus beziehungslos und vereinzelt zu einander stehen müssen —

dann könnte jedoch selbst nicht der Schein einer Ordnung und eines Zweckes aus ihnen hervorleuchten — oder die gleich ursprünglich nur als diese unbezogenen und einander zugeordneten existiren können — oder vielmehr, nach unwiderstehlicher Consequenz, so es müssen, weil die universale Weltthatsache diese durchgreifende Ineinandersetzung zeige. Wenn einmal für die Herbart'sche Philosophie erwiesen sey, daß kein Einfaches seyn könne, ohne zugleich ein specifisch Bestimmtes zu sein, so liege darin schon der zweite Gedanke, daß es ein Bezogenes, Eingeordnetes seyn müsse in einen ebenso ursprünglich bestimmten Zusammenhang. Es sey nur an seiner Stelle, also nur zufolge der Ordnung, was es als Bestimmtes sey.

Hierauf läßt sich nun entgegnen, daß die Herbart'sche Metaphysik selbst vollkommen anerkennt, daß, wenn ihre einfachen Wesen durchaus vereinzelt und beziehungslos zu einander ständen, eine Erklärung der Erscheinungen aus ihnen völlig unmöglich sein würde. Daß diesen durchgängig nur auf einander bezogene reale Wesen zum Grunde liegen können, ist ihre eigne entschiedene Behauptung, denn ihre sämmtlichen Erklärungen der Thatsachen der äußern und innern Erfahrung beruhen auf der Anerkennung der Nothwendigkeit, die Wesen im unvollkommenen oder vollkommenen Zusammen, in den durch ihre Gegensätze bedingten unmittelbaren oder durch „Uebertragung der Gegensätze" vermittelten Selbsterhaltungen und den wiederum durch diese innern Zustände geforderten äußeren Lagen zu denken. Gleichwohl suche sie sich dadurch, daß sie nicht umhin kann, den einfachen Wesen die absolute Position beizulegen, zu der Folgerung gezwungen, daß diese denn auch schon außer diesen Beziehungen etwas sein müssen, ja daß eben hierdurch diese Beziehungen erst möglich werden, so daß die absolut gesetzten, beziehungslosen, vereinzelten einfachen Qualitäten als die Bedingungen der Möglichkeit der Beziehungen, als „das absolute Prius" derselben sich darstellen. Dieses Prius hat aber — so fasse ich wenigstens die Sache auf — im Grunde keine zeitliche, geschichtliche Bedeutung, sondern bezeichnet nur das, was der unbedingte Grund ist, wo-

von die Beziehungen abhängig sind, ohne selbst wieder umgekehrt von diesen Beziehungen abhängig zu sein. Es folgt daraus, daß die einfachen Wesen auch ohne Beziehungen existiren können, noch gar nicht, daß es auch eine Zeit gegeben haben müsse, wo sie wirklich beziehungslos gegen einander gestanden hätten. Herbart selbst nimmt an, daß ein Theil der Wesen schon ursprünglich zusammen und also in Beziehungen gewesen sey, ein andrer Theil aber nicht. Ich komme hierauf später zurück. In Beziehung auf die Erklärung der Erscheinungen, die Begreiflichkeit der Erfahrung — die Hauptaufgabe der Metaphysik — kann man aber ebenso gut annehmen, daß die Wesen, deren Gesammtheit die der sinnlichen zum Grunde liegende intelligible Welt bildet, sämmtlich schon ursprünglich in Beziehungen gestanden haben, wenn auch in andern als denjenigen, nach welchen sie jetzt geordnet sind. Die eigentliche Herbart'sche Lehre, die es sich zum Grundsatz macht, nichts zu behaupten, was sie nicht streng zu rechtfertigen sich getraut, hat sich, wie es mir scheint, nach ihrem dermaligen Standpunkt der Entscheidung hierüber am besten zu enthalten und mit Lotze *) zu sagen: „die Metaphysik hat keine Erzählungen zu liefern über die Entstehung dieser Welt, deren, der einmal als gegeben vorhandenen, Gesetze und Regeln ihren einzigen Inhalt bilden. Es muß festgehalten werden, daß der Geist keine historischen Voraussetzungen hat, sondern jede Entscheidung über derartige Probleme einen anderweitig vermittelnden Gedankengang voraussetzt." Wenigstens kann die Herbart'sche Philosophie diese Entscheidung erst in der Religionsphilosophie versuchen, in der sie zugleich auf ethische Erkenntnißgründe Rücksicht nimmt.

Die Argumente aber, die Sie, verehrter Herr, vorbringen, um zu beweisen, die Herbart'sche Metaphysik könne „zu dem Begriffe der ursprünglichen Bezogenheit der Wesen" genöthigt werden, können mich davon nicht überzeugen. Ich kann Ihnen nicht zugeben, daß ein Einfaches, ohne ein Bezogenes, Eingeordnetes

*) Metaphysik S. 136.

zu seyn, kein specifisch Bestimmtes sein könne. Sie scheinen mir damit etwas, was nur unsrer Reflexion angehört, zu objectiviren; dies wäre also gerade der Fehler, den man hin und wieder der Herbart'schen Philosophie hat vorwerfen wollen, indem man behauptete, sie sei bloße Reflexionsphilosophie, was keineswegs der Fall ist. Das Bestimmte ist an und für sich sich selbst genug, enthält durchaus keine Hinweisung auf ein Andres; um es als Bestimmtes zu erkennen, bedarf es freilich des Gegensatzes zu Andrem, und erst durch solche Vergleichung kommt zu dem Satze „das Bestimmte ist dieses" die andre Hälfte „und kein Andres"; diese Negation des Andern liegt aber, objectiv genommen, nicht in dem Bestimmten selbst, sondern in dem dasselbe denkenden, es mit Anderm vergleichenden und davon unterscheidenden Subject. Noch weniger aber kann ich zugeben, daß es „nur an seiner Stelle, also nur zufolge der Ordnung das sei, was es als Bestimmtes sei." Ganz im Gegentheil: das Bestimmte ist von seiner Stelle, von der Ordnung, der es angehört, völlig unabhängig. Die Stelle verändert es und bleibt doch dasselbe. Wäre jenes das Wahre, so würde dadurch, was Sie nicht beabsichtigen, das Prinzip der Monadologie von Grund aus zerstört; denn nicht nur würde den einfachen Wesen ihre Selbstständigkeit entzogen — worauf allerdings Ihre Absicht geht, — sondern auch ihre unveränderliche Qualität, die ihnen als einfachen Wesen unentreißbar ist. Sie würden dann an der einen Stelle dies, an der andern etwas andres sein. Es müßte dann also die Ordnung der Wesen ganz unveränderlich sein, was sie bei dem steten, durch die Veränderlichkeit der Erscheinungen verbürgten Wechsel des Zusammen und Nichtzusammen unmöglich sein kann. Unveränderlich sind außer den Qualitäten der Wesen nur noch die auf die Gegensätze dieser Qualitäten gegründeten Gesetze des Geschehens. Wollte man aber auch diese Gesetze im weitern Sinne die Ordnung der Dinge nennen, so ließe sich doch keineswegs sagen, daß durch sie die Qualitäten bestimmt würden, da vielmehr nur das umgekehrte Verhältniß einleuchtend ist.

Gesetzt nun aber auch, ich könnte mich über diese Punkte

mit Ihnen einverstanden erklären, so würde ich mich doch zuletzt hinsichtlich der Schlüsse, die Sie weiter daraus ziehen wollen (Bd. V. S. 185), außer Stande sehen, Ihnen zu folgen. „Vermag das Bestimmte — so sagen Sie — dies nur zu sein innerhalb jener nie aufzuhebenden, stets an ihm sich bewährenden, es in seinem Dasein festhaltenden Ordnung (ordo ordinatus): so ist eben damit, weil keines derselben durch sich selbst sich allen übrigen einstimmig zu machen oder in solcher Einstimmigkeit zu erhalten vermöchte, die Nothwendigkeit gesetzt, ein lebendig Ordnendes (ordo ordinans), die Einheit eines sie hervorbringenden und erhaltenden, aber zugleich in unablässiger Ineinanderbeziehung erhaltenden Urgrundes darin gegenwärtig und wirksam zu denken.“ Verstehe ich das, was hier von Ihnen Einstimmigkeit genannt wird, recht, so sind die Qualitäten der Wesen durch die Ordnung so gesetzt und werden durch diese in ihrer Bestimmtheit so erhalten, daß sie denjenigen Beziehungen, welche die Bedingungen der Welteinheit sind, fortwährend entsprechen. Die Qualitäten richten sich also nach der Ordnung, sie werden aber auch nicht blos in Ordnung gebracht, sondern durch diese Ordnung selbst erst bestimmt, gehen also, wie es scheint, durch sie aus der Unbestimmtheit in ihre Bestimmtheit über. Der ordo ordinans wäre also wohl nur die vorbildliche, der ordo ordinatus die realisirte Ordnung. Nun habe ich wohl davon einen Begriff, wie ein gegebener Stoff einem Musterbild von Ordnung gemäß geordnet werden kann, keinen Begriff aber habe ich von einem Ordnenden, wo nichts zu ordnen da ist, von einer Ordnung, die erst das zu Ordnende hervorbringen soll. Ich sehe wohl hier den Wunsch durchleuchten, von der so übel berüchtigten Weltordnung nicht nur zu einem persönlichen Weltordner, sondern sogar zu einem Weltschöpfer aufzusteigen, nur vermisse ich eine genügende Schlußfolge. Die Welt ist ein ordo ordinatus, eine realisirte Ordnung; hierzu kann ich mir eine vorbildliche Ordnung, einen ordo archetypus und ein diese ins Werk Setzendes, ein ordinans denken, aber es ordnet dann weder die Ordnung selbst, noch weniger bringt diese das zu Ordnende erst her-

vor. Sollte das Ordnende selbst nur wieder Ordnung (ordo ordinans) sein, so gelangten wir in Wahrheit zu nichts Höherem, sondern blieben bei einem impersonalen Begriffe stehen; überdies aber ist diese Hervorbringung des zu Ordnenden durch eine ordnende Ordnung gerade so unbegreiflich wie das, was daraus erklärt werden soll, die Schöpfung. Eine ordnende Ordnung ist wohl an sich denkbar, wenn ihr ein zu ordnender Stoff gegenüber steht, in dem sie sich ausprägen und so realisiren kann, aber eine ordnende Ordnung ohne zu Ordnendes ist ein Widerspruch, und eine Ordnung, die das zu Ordnende erst selbst hervorbringen muß, ist, bevor sie dies gethan hat, noch gar keine Ordnung, sondern eine inhaltsleere Abstraction, also ebenfalls ein ungültiger Begriff. Daher muß, wie es scheint, die metaphysische Spekulation entweder bei der realisirten Ordnung der Welt als dem letzten Erreichbaren stehen bleiben, oder sie kann nur noch den einen Schritt weiter gehen und eine vorbildliche Ordnung denken, die ein Ordnendes in dem gegebenen Stoffe der einfachen Wesen realisirt. Den Vorwurf, daß sie damit Stoff und Form auf eine ihren eignen Prinzipien nicht entsprechende Weise trenne und einander gegenüberstelle, kann ich nach der bisherigen Sachlage nicht unbegründet finden. Daher wird sie vielleicht am consequentesten verfahren, wenn sie bei dem Factum der realisirten Ordnung der Dinge stehen bleibt und sich ausdrücklich noch gegen den Verdacht verwahrt, als wolle sie durch das Perfectum „realisirt" (ordinatus) darüber entscheiden, ob diese Ordnung zu irgend einer Zeit erst hervorgebracht oder von Ewigkeit her gewesen sey.

Daß nun solche Ergebnisse alle Diejenigen nicht befriedigen können, die erwarten und verlangen, daß die Metaphysik zu einer spekulativen Theologie führe, ist begreiflich. Nach allen bisher gemachten Erfahrungen fruchtet es hierbei wenig, daß bemerklich gemacht wird, die Metaphysik sey nur ein Theil der ganzen Philosophie, und die Lehre von Gott gehöre weit mehr der ästhetischpraktischen als der theoretischen Betrachtungsweise an. Die spekulative Theologie ist eine Ueberlieferung, welche die Mehrzahl der Theologen und Philosophen aufzugeben bis jetzt noch keines-

wegs geneigt scheint, und es bereitet der Herbart'schen Philosophie unverkennbar einen schweren Stand, daß sie sich genöthigt sieht, auf die Möglichkeit einer theoretischen Gotteserkenntniß Verzicht zu leisten. Können nun zwar bloß äußerliche Rücksichten sie, wie jede ächte Philosophie, nicht bewegen, ihren Standpunkt aufzugeben, wenn sie von der Wahrheit desselben sich überzeugt hält, so ist es ihrer doch keineswegs unwürdig, wenn sie sich dergleichen Conflicte zum Antrieb werden läßt, ihre Principien und die daraus gezogenen Consequenzen aufs neue scharf zu prüfen, und zu untersuchen, ob der bisher von ihr betretene Weg der einzige ist, den sie, ohne sich selbst untreu zu werden, gehen kann, oder ob nicht vielleicht von ihr ein Ausweg übersehen wurde, der dem gewünschten Ziele wenigstens näher führt. Etwas dieser Art glaube ich nun gefunden zu haben, das, dem Wortlaute nach, mit Ihren Resultaten nahe genug zusammenzufallen scheint, bei näherer Betrachtung aber sowohl hinsichtlich seiner Begründung als weitern Entwickelung davon nicht unbedeutend verschieden sein möchte.

Sie haben (Bd. V. S. 163) an Herbart's Metaphysik „die Vertheilung des Begriffs des Unbedingten in eine Mehrheit unbezogener einfacher Urqualitäten" anstößig gefunden. Es kommt darauf an, ob man hier die Betonung auf die „Mehrheit" oder die „unbezogenen" legt. Was Ihre Ansicht betrifft, so glaube ich nach ihr nur das letztere annehmen zu dürfen. Wollte man sich nun einem bloßen Hypothesendichten hingeben, so läge der Gedanke nahe genug, die Vielheit mit der Einheit dadurch zu verschmelzen, daß man ein die vielen Qualitäten setzendes Urwesen annähme, durch dessen Setzung zwar nicht die Qualitäten als solche, aber doch als Wesen ihre Existenz erhielten. Die Qualitäten hätten vor ihrer Setzung gleichsam nur ein latentes, potentielles Sein und empfingen das actuelle erst durch das Eine, in dem sie zuvor nur als „Ideen" existirten. Wirklich habe ich mich mit dem Gedanken, in dieser Weise die Herbart'sche Monadologie dem Platonismus zuzuführen, eine kurze Zeit herumgetragen und würde mich vielleicht noch länger damit beschäftigt haben, wenn

mir nicht die Kritik meines Freundes und philosophischen Genossen Hartenstein zur schnellern Einsicht der Unvereinbarkeit dieses Gedankens mit Principien, die ich fortwährend für unumstößlich anerkennen muß, behülflich gewesen wäre. Der einzige Weg, sich hier vor Irrthümern zu schützen, ist, auf die ersten ontologischen Begriffe zurückzugehen und zu untersuchen, auf welche Folgerungen sie mit Nothwendigkeit treiben. Hierzu mag nun folgende kurze Darlegung dienen.

Wir besitzen eine unmittelbare Erkenntniß davon, daß etwas ist. Nach der gemeinen Ueberzeugung halten wir sowohl das dafür, was wir Dinge nennen, als uns selbst. Wir verstehen unter jenen, wo nicht die Vielheiten von Complexionen mannichfaltiger, theils beharrlicher theils veränderlicher sinnlicher Merkmale selbst, doch jedenfalls ein Vieles, was diese verbundenen Merkmale hat, besitzt. Ebenso verstehen wir unter uns selbst ein Etwas, dem die mannigfaltigen und wechselnden Vorstellungen, Gefühle und Strebungen, die sich in unserm Bewußtsein offenbaren, innewohnen, ohne doch das Wesen desselben auszudrücken, das wir vielmehr, vermöge der Einheit des Bewußtseins nur als Eines anerkennen können. Die gemeine Ansicht von den Dingen, die nicht auf scharfe Begriffe gegründet ist, nimmt wohl die sinnlichen Merkmale selbst für Seiendes, aber schon eine nicht sehr tief eingehende Skepsis zeigt das Irrige dieser Annahme und nöthigt dazu, das Seiende außerhalb der sinnlichen Erscheinungen als ein nur Intelligibles anzuerkennen. Selbst aber wenn diese Skepsis sich bis zu der Behauptung steigert, alles Sinnliche sei nur Schein, verschwindet das Seiende nicht, denn der Schein ist jedenfalls nicht Nichts, sondern etwas wirklich Gegebenes. Daher müssen wir mit Herbart sagen: ein jeder Schein enthält eine Hinweisung auf Sein, oder: die Negation im Schein hat zu ihrer nothwendigen Voraussetzung ein Positives, Seiendes *).

*) Schon Augustin bemerkt (C. Acad. III. 24): Nunquam rationes vestrae ita vim sensuum refellere potuerunt, ut convinceretis, nobis nihil videri; — — sed posse aliud esse ac videtur, vehementer persuadere incubuistis.

Zunächst verstehen wir nun unter dem Seienden ein nicht blos in unserm Vorstellen und Denken und durch dasselbe Gesetztes. Ob dieses vollkommen selbstständig, oder vielleicht nur wieder durch Andres gesetzt sey, bleibt fürs erste unbestimmt. Sind aber auch weder wir selbst noch die Dinge selbstständig, so ist doch klar, daß etwas sein muß, das nicht durch Andres sey, weil dies sonst auf eine unendliche Reihe führen, und im Grunde Nichts sein würde, was selbst der Schein, wie bemerkt, nicht zuläßt. Mit diesem Etwas ist uns nun der Begriff des wahrhaft oder unbedingt Seienden gegeben. Das Seiende ist aber das was ist, daher enthält sein Begriff die beiden sich auf einander beziehenden Factoren des Seins und des Was, der Qualität. Offenbar muß nun aber, nach dem Vorstehenden, eine subjective und eine objective Bedeutung des Wortes Sein unterschieden werden. In der erstern bezeichnet es denjenigen Act unsers Denkens, durch welchen wir ein Gedachtes, Vorgestelltes schlechthin setzen, anerkennen, ihm die absolute Position ertheilen. Dieser Act ist nicht willkürlich, sondern wir sind unter Umständen — wenn wir empfinden — genöthigt ihn zu vollziehen. Diese Nöthigung ist aber keine solche Nothwendigkeit des Denkens, die von der Beschaffenheit des Gedachten ausgeht, sondern sie ist eine Nöthigung zu demjenigen Denkact, der in der absoluten Position besteht, eine factische Nöthigung, eine Nothwendigkeit des Geschehens, ein subjectiver Zwang. Daher ist das bloße willkürliche Denken des Seienden, das diese Nöthigung entbehrt, noch nicht ein Anerkennen desselben. Daß nun das absolut zu Setzende, die Qualität des Seienden nur einfach, affirmativ und quantitätslos zu denken ist, folgt aus dem Begriffe der absoluten, d. h. schlechthin beziehungslosen Position leicht und in aller Strenge. Demnach kann nun zuerst das Seiende erklärt werden als die in Folge einer gegebenen Nöthigung in unserm Denken schlechthin zu setzende (einfache, positive, quantitäts- und relationslose) Qualität. In der objectiven Bedeutung dagegen ist Sein die Negation jeder Setzung des in der sub-

jectiven schlechthin zu Setzenden. Außerhalb unsers Denkens ist das Seiende die nicht durch Andres gesetzte Qualität. Denn wäre sie durch Andres gesetzt, so könnte sie, als abhängig, in unserm Denken nicht absolut gesetzt werden. Aber eben so wenig läßt sie sich als durch sich gesetzt betrachten; denn dies würde auf die bekannte, von Herbart im Begriff des Ich nachgewiesene unendliche Reihe führen, die jede reine Selbstbestimmung undenkbar macht. Daher ist der Begriff des Gesetztseins im objectiven Sinne auf das Seiende ganz unanwendbar.

Ist nun hiernach die einfache Qualität des Seienden weder durch sich noch durch Andres gesetzt, so erhebt sich die allgemeinere Frage, ob überhaupt eine einfache Qualität, zumal wenn sie als intensive Größe Gradbestimmungen zugänglich seyn sollte, durch Andres gesetzt sein kann. Die Veranlassung zu dieser Frage geben unsre einfachen Empfindungen, die solche Qualitäten zu sein scheinen. Es handelt sich hierbei um Zweierlei: darum nämlich, ob 1. die Qualität als solche, und 2. ob sie hinsichtlich ihres Grades als durch Andres gesetzt betrachtet werden kann. Das erstere aber zeigt sich sofort als unmöglich. Denn das die einfache Qualität als solche Setzende, d. h. hier Hervorbringende, würde der Grund derselben, die Qualität seine Folge sein. Aber Grund und Folge sind stets zusammengesetzt zu denken, die Folge kann immer nur ein neues Verhältniß, eine neue Verbindung, Beziehung des im Grunde noch nicht, oder vielmehr noch nicht unmittelbar verbundenen Vielen sein. Keine Folge ist ein Einfaches, und keine einfache Qualität einer Entstehung fähig; was eigentlich aus dem Begriff der Einfachheit ganz von selbst folgt. Aber vielleicht wäre zweitens die an sich unveränderliche und unentstandene einfache Qualität doch einer Verstärkung oder Schwächung durch Andres fähig und gewönne hierdurch eine veränderliche intensive Größe, die bis zur Null herabgehen könnte. Aber eine Verstärkung der Qualität könnte nur eine Vermehrung und eine andre ihr völlig gleiche, wenn auch mit ihr in ein untheilbares Eins verschmelzende Qualität seyn; die Verstärkung beruhte also auf Zusammenfassung einer Mehrheit von Qualitäten

derselben Art, und das Produkt wäre natürlich kein Einfaches. Ebenso würde die Schwächung als Verminderung eine Zusammensetzung der Qualität aus gleichartigen Theilen voraussetzen. Man könnte zwar auch an die Möglichkeit einer Hemmung denken, gleich als ob sich die Qualität zusammenzöge, aber dies nöthigte immer wieder, sie als eine verschmolzene Vielheit zu denken. Hiernach können nun unsere sogenannten einfachen Empfindungen keine einfachen Qualitäten sein. Allgemein aber folgt der Satz, daß einfache Qualitäten als nicht durch Andres gesetzt, in unserm Denken schlechthin gesetzt werden müssen, und also nicht nur die absolute Position eine einfache Qualität, sondern auch immer diese jene fordert.

Sind die Qualitäten als Seiendes beziehungslos zu setzen, so müssen sie dagegen als Realgründe der Erscheinungen Beziehungen zu einander haben, für einander sein. Dies ist kein Widerspruch — wie es scheinen kann, wenn es so ausgedrückt wird, daß zu der absoluten Position eine relative kommen müsse — denn die Wesen werden damit nicht durch Andres, sondern es wird nur Andres durch sie gesetzt. Die Beziehungen der Wesen oder absolut zu setzenden, schlechthin seienden Qualitäten sind nun entweder geworden oder sie sind so ursprungslos wie die Wesen selbst. Jedenfalls können sie jedoch nicht, wie diese, schlechthin sein, denn sie beziehen sich auf die Wesen, sind ohne sie nicht, und ertragen überdies nicht die absolute Position. Ueberhaupt aber muß der Satz anerkannt werden, daß zwar alles (in unserm Denken) absolut zu Setzende nicht (objectiv) durch Andres gesetzt ist; nicht aber alles (objectiv) nicht durch Andres Gesetzte muß (in unserm Denken) absolut setzbar sein. Daß nun durch zwei oder mehrere Beziehungen andre dergleichen neue vermittelt werden können, leidet, nach der Lehre vom Grunde, keinen Zweifel; es fragt sich nur, ob Beziehungen aus etwas andrem als Beziehungen werden können. Nun ist den einfachen Wesen als schlechthin Seienden jede Beziehung fremd; für sie ist also durchaus keine Nothwendigkeit vorhanden, in Beziehungen zu sein, oder, wenn sie ohne

solche sind, in Beziehungen zu treten. Sie selbst können also nicht der Grund von zwischen ihnen entstehenden Beziehungen sein oder werden. Es müßte also etwas außer ihnen die Beziehungen vermitteln, was jedoch selbst noch nicht Beziehung wäre. Dies ist aber ein Widerspruch; denn jede Vermittelung setzt mindestens zwei Beziehungen zwischen den beiden zu Vermittelnden und ihrem Mittelglied voraus. Auch bei Herbart entstehen Beziehungen nur aus andern Beziehungen, zuletzt die wirklichen der Selbsterhaltungen, unter Voraussetzung des Gegensatzes der Qualitäten, aus der formalen Beziehung des Uebergangs der Wesen aus dem Nichtzusammen in das Zusammen, vermöge der ursprünglichen Bewegung. Aber alle diese Formen des zusammenfassenden Denkens sind nicht wirklich, sondern haben nur die Geltung des objectiven Scheins. Hiernach wäre also wenigstens dasjenige wirkliche Geschehen, welches nicht von einem ursprünglichen Zusammen herrührt, mitbedingt durch objectiven Schein, das Wirkliche mindestens theilweise abhängig vom Schein, indeß doch umgekehrt dieser von jenem abhängig sein sollte. Man hat mir hiergegen zwar eingewendet, daß wohl die abgesonderte Bestimmung, der die Formen des objectiven Scheins bezeichnende Begriff nur für eine denkende Intelligenz Bedeutung habe, die wirklichen Formen des gegebenen Scheins aber, auch wenn sie nicht auf Begriffe reducirt würden, Regeln für bestimmte Arten der Zusammenfassung bezeichneten, die auch dann gültig sein würden, wenn keine Intelligenz wirklich zusammenfaßte; in diesem Sinne geschehe die Bewegung wirklich (im Sinne des gemeinen Lebens) nehme sich eine chemische Zersetzung, eine Krystallisation, oder die Entwickelung einer Vorstellungsreihe wirklich Zeit, nehme die Expension der Gase sich wirklich Raum u. s. f. Allein ich muß hierauf erwidern, daß damit dem Begriffe des objectiven Scheins eine Beschränkung und dem des Wirklichen eine Erweiterung gegeben wird, die ich zwar selbst in meinem vorigen Aufsatz (S. 65) geltend zu machen gesucht habe, indem ich auf die Nothwendigkeit einer äußern Wirklichkeit neben der

innern hinwies, die mir aber bei Herbart nicht ausgesprochen zu seyn scheint *), da er alle Wirklichkeit nur in das innere Geschehene setzt, und, wie mich dünkt, in etwas schwankender Weise blos dem gemeinen Sprachgebrauch eine Concession macht, wenn er von wirklichem Raum, wirklicher Bewegung, wirklichem Zeitverfluß spricht. Ich acceptire jedoch diese Concession bestens. Denn ist sie gültig, sind die formalen Bestimmungen des zusammenfassenden Denkens nur ihrem Begriffe nach, in abstracto genommen, objectiver Schein, in concreto aber mehr als dies, wirklich, gültig, auch wenn keine Intelligenz wirklich zusammenfaßt, so bedeutet dies nichts anders als das, was ich eben zu beweisen suche, daß die wirklichen (innern und äußern) Beziehungen der Wesen aus jenen abstract formalen nicht erst abgeleitet werden sollen und können, sondern ein von den intelligenten Wesen unabhängiges objektives Dasein haben.

Zur schärferen Beleuchtung der Sache dienen aber noch folgende Ueberlegungen. Der Begriff des Zusammen verdankt seinen Ursprung der Methode der Beziehungen und ihrer nächsten Anwendung auf das Problem von Grund und Folge. Das Nichtzusammen im Grunde, das in der Folge in ein Zusammen übergeht, ist kein absolutes, sondern nur ein relatives, ein solches, das zugleich ein mittelbares Zusammen ist, aus dem in der Folge, durch Tilgung des zugleich trennenden und verbindenden Mittelglieds, ein unmittelbares Zusammen wird. Ebenso verhält es sich mit dem Nichtzusammen, auf welches das Problem der Veränderung hinweist. Das absolute Nichtzusammen, als reine Negation, ist nur eine Abstraction unsers Denkens. — In der Erklärung der Veränderung ist aber überdies das Nochnichtzusammen von dem Nichtmehrzusammen zu unterscheiden. Jenes würde, wenn es es ein absolutes wäre, allerdings durchaus kein wirkliches Geschehen hervorbringen können; letzteres dagegen begründet keineswegs das Aufhören des durch das

*) Wiewohl er zuweilen sehr nahe daran ist, z. B. Lehrbuch zur Einleitung in die Philosophie §. 153 Anmerk. 4. Ausgabe.

Zusammen veranlaßten wirklichen Geschehens; denn die Selbsterhaltungen dauern fort, sie gehören nicht zu denjenigen Wirkungen, für die der Grundsatz „cessante causa cessat effectus" gilt. Dies will sagen: jedes neu erscheinende Merkmal fordert ein neues Zusammen, aber das Verschwinden eines Merkmals läßt sich nicht durch die bloße Auflösung eines bisherigen Zusammen erklären. Es wird vielmehr eine Hemmung der durch dieses letztere entstandenen Selbsterhaltungen durch entgegengesetzte hinzukommen müssen. Ebenso kann nun auch das Nochnichtzusammen immerhin schon als ein mittelbares Zusammen betrachtet werden, dessen Wirkungen aber zur Zeit noch gehemmt, daher latent sind. Es ist hiernach weder zulässig noch erforderlich, absolute Beziehungslosigkeit auch nur eines Theils der Wesen anzunehmen. Geschieht es dennoch und unternimmt man es, die Beziehungen durch eine sie zusammenführende Bewegung im leeren, sie ursprünglich trennenden Raume zu vermitteln, so legt man den abstracten Formen des zusammenfassenden Denkens eine schwerere Bedeutung bei, als ihnen, den bloßen Formen des objectiven Scheins, zugestanden werden kann. Hierzu kommt endlich noch die Schwierigkeit im Begriff der ursprünglichen Bewegung. Diese letztere ist, nach Herbart, anzunehmen, weil kein Wesen zu seinem Orte in einer innern Beziehung steht und stehen kann, vermöge deren es an ihm, oder richtiger der Ort an dem Wesen, haftete. Dieser Ort, deñ es jetzt einnimmt, ist ihm so gleichgültig wie jeder andre, und hierdurch ist also wenigstens die Möglichkeit einer Ortsveränderung ohne anderweiten Grund gegeben. Allein wenn das Wesen, in Folge dieses Verhältnisses, seinen Ort ändern sollte, so müßte es doch nach einer bestimmten Richtung geschehen. Dann aber würden die in dieser Richtung liegenden Punkte ohne Grund allen andern vorgezogen, und es wäre also nur zu sagen, daß ein jedes Wesen sich nach jeder Richtung bewegen könne, nicht aber, daß es sich ohne weitere Veranlassung auch wirklich bewege. Der Satz scheint daher ganz zum Grundsatz der Beharrung zusammengezogen werden zu müssen, nach welchem, wenn einmal ein Bewegliches nach einer bestimmten

Richtung sich in Bewegung befindet, es sich, wenn keine äußern Einwirkungen gegeben sind, ohne anderweite besondre Gründe, mit unveränderter Richtung und Geschwindigkeit fortbewegen muß; wenn es sich aber in Ruhe befindet, auch in dieser verharrt. Die Voraussetzung einer völlig widerstandslosen Bewegung wird sich aber leicht als eine bloße Abstraction ausweisen, die jedoch die Theorie der Bewegungen, um die Größe des Widerstandes zu bestimmen, nicht entbehren kann.

Ist nun Vorstehendes richtig, so muß der Satz aufgestellt werden: alle Wesen sind in ursprünglichem Zusammenhang *), alle stehen mit einander in unmitelbaren oder mittelbaren, wenn auch noch so entfernten wirklichen Beziehungen, und alle Veränderung in der Welt bedeutet nur eine Umwandlung der entfernteren Beziehungen in nähere, der mittelbaren in unmittelbare, oder auch umgekehrt dieser in jene. Dieser Satz ist eine Erweiterung des Herbart'schen Zugeständnisses, daß manche Wesen in ursprünglichen Beziehungen sein mögen. Er ist so unbedenklich wie dieser; die Beziehungen werden durch ihn nicht absolut gesetzt, sie haben noch immer die Wesen zu ihren absoluten und nothwendigen Voraussetzungen, nur nicht im objectiven zeitlichen Sinne, als ob diese vor ihren Beziehungen beziehungslos existirten. Die einfachen Wesen sind nur die nothwendigen Voraussetzungen ihrer Beziehungen in unserm metaphysischen Denken. Objectiv fallen Wesen und Beziehungen, diese letzteren im allgemeinen genommen, unter den gemeinschaftlichen Begriff des nicht durch Andres Gesetzten. Die Beziehungen sind aber mannichfaltigen Veränderungen unterworfen, indeß die Wesen in ihren einfachen Qualitäten unveränderlich beharren. — Hiermit ist nun die ursprüngliche Einheit jeder möglichen Welt, als Einheit des Zusammenhangs

*) Oder eigentlich, noch genauer ausgedrückt, im „ursprungslosen" Zusammenhange. Diese Bemerkung gilt auch für die folgenden Stellen, wo das Wort „ursprünglich" gebraucht wird.

überhaupt, ausgesprochen. In den ursprünglichen Beziehungen der Wesen liegen die allgemeinen und nothwendigen Gesetze des äußern und innern Geschehens, also auch des Denkens, für eine jede mögliche Welt. Sie können so wenig geworden sein als die Wesen selbst, sie existiren als ewige Wahrheiten im Zusammenhange der Wesen, welche besondere Gestalt dieses auch immer haben und annehmen mag. Hieraus muß nun aber auch erhellen, daß dieser allerdings wirkliche Zusammenhang der Wesen ihnen doch nur eine allgemeine und unbestimmte Einheit giebt, die von derjenigen bestimmten, concreten, die eine geordnete Welt haben muß, noch weit entfernt ist. Daher liegt in jenem Satze keineswegs die Behauptung, die Welt sei von Ewigkeit her. Dies würde mindestens voraussetzen, daß alle innern Zustände und äußern Lagen der Wesen in ihrem „vollkommenen und unvollkommenen Zusammen" ursprünglich schon einander vollständig entsprächen und entsprechen müßten, indeß es nicht einmal nachweisbar sein möchte, daß dieses gegenseitige Entsprechen in unsrer jetzigen Welt bereits zur Vollendung gediehen sei. Gewiß aber liegt in dem Streben der innern Zustände der Wesen noch Gleichgewicht und in der Nothwendigkeit, daß innere Zustände und äußere Lagen mit einander übereinstimmen müssen, ein Princip, das den innern und äußern Zusammenhang immer mehr einer endlichen Ausgleichung und concreten Einheit und Gesetzmäßigkeit entgegen führen muß. Dies bedeutet: die Veränderungen in der Welt müssen nach den allgemeinen und nothwendigen Gesetzen des Zusammenhangs der Wesen immer regelmäßiger und geordneter werden.

Aus dem allen würde jedoch eine nach Zwecken geordnete Welt, oder auch nur eine solche, die, wie die unsre, Zweckveranstaltungen nicht blos sporadisch, sondern in unverkennbarem Zusammenhang enthält, auf keine Weise begreiflich werden. Nur zufällig und vereinzelt, durchaus aber nicht planmäßig könnten zweckähnliche Configurationen und Bewegungen sich bilden. Sie würden aber gar nicht wahre Zweckveranstaltungen, sondern

nur ein Schein davon sein; denn der wahre Zweck setzt ein Denken voraus, das ihn wählt, und die Mittel zu seiner Realisirung ersinnt. Nun liegen zwar in den allgemeinen und ursprünglichen Beziehungen der Wesen wenigstens auch die Bedingungen der Möglichkeit des Vorstellens und Denkens, aber zunächst doch auch nicht mehr als eben nur diese. Nicht alle Selbsterhaltungen der Wesen werden zu Vorstellungen und Gedanken. Es kann zwar kein Unterschied der Qualitäten zugelassen werden, vermöge dessen einige vor andern, als bevorzugte, allein zum Vorstellen und Denken befähigt wären; und in sofern ist der Gegensatz zwischen Materialismus und Spiritualismus in der Monadologie als aufgehoben zu betrachten — denn sie kennt keine Classen von Wesen, von denen die eine nur todte, zum Leben und Vorstellen unbefähigte, allein zur Materie bestimmte Atome, die andre nur Seelen von mannigfaltiger geistiger Ausrüstung enthielte; was die absolute Einfachheit der Qualitäten in keiner Weise zuläßt. Wohl aber kann nach ihren Grundsätzen Vorstellen und Denken nur in Wesen vorkommen, die mit andern in einem solchen Zusammenhange stehen, daß ihre innern Zustände nicht unaufhörlichen Hemmungen von außen unterliegen und daran verhindert werden, sich mit einander zu compliciren, in Reihen zu verschmelzen, und in solchen sich ordnungsmäßig zu reproduciren und zu evolviren. Hierzu ist aber erforderlich, daß ein vorstellendes, und noch mehr ein denkendes Wesen in beharrlichen Beziehungen mit einem, mindestens seiner Form, d. i. der Art und Weise seines innern und äußern Zusammenhangs nach, beharrlichem System von Wesen stehe. Das heißt mit andern Worten: ein Wesen bedarf, um Seele werden zu können, zu seinem Schutze eines Leibes, mit dem es zwar in Wechselwirkung stehen muß, doch so daß die Selbsterhaltungen, zu denen es von ihm immer aufs neue bestimmt wird (die einfachen Vorstellungen, die durch die Empfindung entstehen), die bereits vorhandenen nicht in solcher Weise hemmen, daß ihre Reihenverbindung und freie Beweglichkeit dadurch unmöglich wird. Es müssen daher jene Beziehungen, jener Zusammenhang

von der Art sein, daß dadurch die innern Zustände des zur Seele und auf den höhern Stufen der Ausbildung, zur denkenden und vernünftigen Seele werdenden Wesens den von außen gegebenen Störungen Widerstand zu leisten, ja sogar allmälig die innern Zustände der Elemente des Leibes wenigstens theilweise (durch Acte des Wollens) in dem Grade zu bestimmen vermögen, daß dadurch das Ganze der innern Bildung, der Geist zur immer höher steigenden Herrschaft über den Leib gelangen und diesen, soweit es die Gesetze seiner Organisation zulassen, sich dienstbar machen kann. — Die Erfahrung zeigt uns in dem Thierreich eine Reihe höchst mannigfaltig organisirter Körper mit ebenso mannigfaltig abgestuften Erscheinungen von Seelenleben, das nur im Menschen sich zum Geist heranbildet. Nur an ihm stellt sich die kunstreiche Construction des Leibes deutlich als Mittel zur Förderung, Entwickelung und Erhaltung des Seelenlebens dar, das als Zweck des menschlichen Daseins zu betrachten ist. In den Thieren dient die Seelenthätigkeit nur der Erhaltung des Leibes, die jedoch andrerseits durch dessen besondere Organisation und deren Regsamkeit bedingt ist. Ganz ohne Beseelung entwickeln sich und erhalten, wie die Thiere, — theils im Individuum, theils in der Gattung durch die Fortpflanzung — ihre Formen die Pflanzen, in denen sich diese Erhaltung beim steten Wechsel des Stoffes als der einzige innere Zweck ihres Daseins und ihrer Organisation darstellt, indeß theilweise als äußerer Zweck für sie die Erhaltung des thierischen Lebens angesehen werden kann, dessen einander zur Nahrung bedürfende Gattungen auch ihrerseits in solchen äußeren Zweckverhältnissen stehen, der Mensch aber ebenfalls auf Pflanzen und Thiere zu seiner Nahrung angewiesen, beide außerdem noch beliebig zu seinen selbstgewählten Zwecken verwendet. Nur in solchen äußern Zweckverhältnissen nehmen wir die anorganischen Stoffe und Körper wahr, deren beharrliche Formen zum Theil ohne allen Stoffwechsel sind, die aber alle inneres Leben und eigentliche Organisation entbehren und sich allein als das Werk einer keinem innern Zwecke untergeordneten Naturnothwendigkeit darstellen. Wahre Zwecke sind also

in der Natur keineswegs allgemein, sondern mit einer gewissen Sparsamkeit ausgestreut, und als Zweck von deutlich erkennbarem höhern Werthe stellt sich im Grunde nur das geistige vernünftige Leben des Menschen dar; denn alle Schönheit und Kunst in der Pflanzen= und Thierwelt, alle Erhabenheit der Natur im Großen ist unter den uns bekannten Wesen doch nur seinem Geiste erkennbar.

Forschen wir nun weiter nach, woher Dasjenige, was in der Erfahrung nicht bloß als scheinbare, sondern als wahre Zweckmäßigkeit betrachtet werden muß, stammen mag, so ist klar, daß jeder verwirklichte Zweck eine Wahl aus möglichen andern, ferner die Erkenntniß der dem gewählten Zweck angemessenen Mittel, endlich die Macht zur Verwirklichung des Zweckes durch seine Mittel, — also im Allgemeinen, Denken und Erkennen, Wollen und Handeln voraussetzt. Die nothwendige Vorsicht der Untersuchungen erheischt, diese Voraussetzungen nicht voreilig Einem Wesen beizulegen. Mehrere Fälle wären hier denkbar. Es könnte die Befähigung zur Wahl und Realisirung der Zwecke mehr als Einem Wesen zugeschrieben werden; das eine könnte die einen, ein andres andre Zweckveranstaltungen schaffen. Es könnte auch ein Wesen als wählend den Zweck, erfindend die Idee, ein andres als ersinnend die Mittel, ein drittes, oder auch eine Mehrheit von Wesen, diese Ideen in Gemeinschaft verwirklichend gedacht werden u. s. f. Selbst wenn die Welt als eine durchgängige organische Einheit aufgefaßt werden müßte, würde dadurch eine Vielheit ihrer Urheber noch nicht mit strenger Nothwendigkeit ausgeschlossen sein, wofern zwischen ihnen nur eine vollständige Einstimmigkeit ihres Denkens und Handelns angenommen werden könnte; eine Annahme, die um so zulässiger sein würde, ein je höheres Maß von Intelligenz und sittlichem Wollen jenen Urhebern zukäme, — denn nur Zweifel, Irrthum und böser Wille erregen Streit und Zwietracht —. Aber jedes einzelne jener Wesen müßte für sich allein als unzureichend zur Vollbringung des Werkes gedacht werden. Weist nun aber die jedenfalls erforderliche Einstimmigkeit

einer solchen Vielheit von Zweckurhebern mit Nothwendigkeit auf eine höhere Vollkommenheit derselben hin, so würde, die Sache blos aus dem nüchternsten theoretischen Gesichtspunkt betrachtet, die Annahme einer solchen Vielheit ein ganz unnöthiger Erklärungsluxus seyn und — nach dem methodischen Grundsatz: principia praeter necessitatem non multiplicanda sunt — der Annahme Eines zweckschaffenden Urhebers weichen müssen.

Aber Denken und Wollen ist bedingt durch die Complicationen, Verschmelzungen und Hemmungen von Selbsterhaltungen, die wiederum bedingt sind durch Beziehungen des Denkenden und Wollenden zu andern Wesen. Der Urheber der Zwecke kann also nicht außer Zusammenhang mit andern Wesen seyn; ein Zusammenhang, der jedoch nicht als ein die innern Evolutionen seiner Selbsterhaltungen störender, sondern vielmehr umgekehrt als ein durch sie beherrschter zu denken ist. Daher müssen diese Wesen in der einem solchen Verhältniß entsprechenden Ordnung von Beziehungen sich befinden. Dasselbe System von Wesen ist nun auch für den Urheber das Mittel seines Erkennens des außer ihm Daseienden, sowie des Vollbringens des von ihm Gedachten und Gewollten; denn Erkenntniß des Daseins und Geschehens außer dem Denkenden und Ausübung von Macht über dasselbe ist nicht denkbar ohne ein System von vermittelnden Organen. Diese müssen nun aber ohne Zweifel als den Zwecken, welchen sie dienen, entsprechend angenommen werden, also zweckmäßig sein. Es erhebt sich also weiter die Frage nach ihrem Urheber, die, nicht anders beantwortet als zuvor, auf eine unendliche Reihe von Urhebern ohne einen wahrhaft ersten führen würde. Es müßten also diese organisch verbundenen Wesen sowohl in ihren Zusammenhang unter sich als in den mit dem denkenden und wollenden Wesen, dem sie dienen, entweder durch ein, zwar nach Gesetzen der Nothwendigkeit modificirtes, aber doch hinsichtlich der Anordnung gänzlich zufälliges Zusammentreffen gekommen sein, — oder sie müssen sich in diesem geordneten Zusammenhang von Ewigkeit her, ursprungslos befinden. In beiden Fällen leistet man, streng genommen, auf eine Erklärung

dieses Zusammenhangs Verzicht, denn eine Erklärung durch zufälliges Gewordensein ist in der That keine Erklärung. Gäbe es in unsrer Erfahrung eine einzige teleologische Thatsache, so würden wir, wenn sie blos als vereinzelte Merkwürdigkeit ohne wichtige Folgen dastände, uns nicht bedenken, sie nur als das Werk eines zufälligen Zusammentreffens begünstigender Umstände, als „ein Naturspiel" zu betrachten; je bedeutsamer aber ihre Einwirkung auf andres Dasein und Geschehen, und je unabhängiger davon sie sich selbst darstellte, um so mehr würden wir uns gedrungen fühlen, sie als etwas Ungewordenes und nicht weiter zu Erklärendes bewundernd zu verehren. Diese Bemerkung hat man nun auf das zweckschaffende Wesen und die ihm zu Gebote stehenden Organe überzutragen und bei diesem Gedanken das Ende der theoretischen Speculation in ihrem regressiven Gange anzuerkennen. Fragt man aber, was damit gewonnen sei, da das Ganze doch mit Unerklärbarem schließe, so antworte ich: vor allen Dingen ein reales Einheitsprincip, denn die vielen und mannigfaltigen teleologischen Thatsachen der Erfahrung werden auf eine gemeinschaftliche Ursache zurückgeführt. Im Uebrigen mag sich jeder selbst fragen, ob es einen Sinn hat, von einem letzten Erklärungsprincip wieder eine Erklärung zu fordern. Nur dagegen könnte Einwand gemacht werden, daß dieser letzte Grund nicht die Einfachheit eines Princips, die triviale Verständlichkeit eines Axioms habe. Aber dieser Einwand beruht nur auf einem Vorurtheil. Schon verwickelte Erscheinungen der Natur lassen sich nicht ohne einen complicirten Apparat von Erklärungsgründen begreifen, und die Erklärungen klingen dem Uneingeweihten oft wunderbarer als die zu erklärenden Erscheinungen. Welcher Laie in der Physik schüttelte nicht ungläubig den Kopf, wenn man ihm sagt, daß der violette Lichtstrahl 727 billionenmal in einer Secunde mit seinen Wellen unsre Netzhaut trifft? Oder welcher Unkundige in der Astronomie fragte nicht lächelnd, wie man behaupten könne, daß ein Nebelfleck schon vor mehr als 6000 Jahren existirt haben müsse, weil wir ihn außerdem nicht einmal sehen würden? Nur was wir, wie in der formalen Wissenschaft

der Mathematik, auf synthetischem Wege hervorbringen, läuft von verhältnißmäßig einfachen Erkenntnißprincipien aus. Wer die Welt aus einem schlechthin Einem zu begreifen gedenkt, der mag zusehen, wie er in das Eine hinein oder aus ihm heraus die Mannigfaltigkeit des Daseins und den Wechsel der Erscheinungen bringen will. Aber auch wer ein zusammenhangsloses Vieles und Mannigfaltiges zum alleinigen Princip aller Erklärungen annimmt, wird vergeblich sich bemühen den sinnigen Zusammenhang der Erfahrungswelt daraus abzuleiten.

Sollen wir nun das eine, ewige, zweckschaffende, mit dem System seiner vermittelnden Organe von der Welt zu trennende, jedoch nicht außer Verbindung mit ihr zu denkende Wesen Gott nennen? Es ist nicht zu verkennen, daß unter diesen bloß theoretischen Bestimmungen seiner Wirksamkeit die erhabensten und ehrfurchtgebietendsten Eigenschaften, die wir der Gottheit in ethischer Beziehung beilegen müssen, nicht vorkommen, wiewohl sie wenigstens in soweit als angedeutet betrachtet werden können, als unter die Zweckveranstaltungen der Natur auch diejenigen Einrichtungen gehören, ohne die eine Verwirklichung des Guten nicht möglich sein würde; so wie denn auch alle Naturschönheit um so mehr hierher zu rechnen ist, je mehr sie sich, nach Kant's Unterscheidung, als eine „freie" zu erkennen giebt. Es ist aber auch jetzt noch nicht meine Meinung, als könnte das Verhältniß Gottes zur Welt durch theoretische Speculation allein zureichend bestimmt werden. Indessen ist es doch auch offenbar, daß vorstehende Bestimmungen in ontologischer Hinsicht von ethischen Betrachtungen keinen Zuwachs zu erwarten haben. Können wir nun in ontologischer Richtung nicht weiter vordringen, müssen wir bei jenem Wesen als dem durch Andres nicht weiter Bedingten stehen bleiben, so ist uns nur noch diese Wahl übrig, entweder in ihm Gott anzuerkennen oder nur den Demiurg zu sehen, über dem noch ein höheres, aber völlig unerforschliches Wesen stehe, das erst wirklich des Namens Gottes werth sei. Was könnte nun wohl zu einer solchen, mit den härtesten Widersprüchen unvermeidlich verbundenen Annahme treiben? Ich wüßte nichts anders

zu nennen als die Vorstellungsweise von Gott, die sich nicht sowohl auf die schriftlichen Urkunden des Christenthums als auf die Satzungen der christlichen Kirche gründet, und jetzt nicht selten, obwohl kaum mit vollem Rechte, christliches Bewußtsein genannt zu werden pflegt. Ueber das Verhältniß der Philosophie zur Kirche hat sich Herbart *) in eben so würdiger als schonender Weise ausgesprochen. Ich unterschreibe das von ihm hierüber Gesagte vollständig und finde vor der Hand nicht nöthig, etwas Weiteres hinzuzufügen. Jedenfalls kann der Philosophie nicht zugemuthet werden, sich selbst aufzugeben, was der Fall sein würde, wenn man verlangte, daß sie sich blindlings in eine Fluth von Widersprüchen stürzen solle. Will man das letzte Ergebniß der theoretischen Spekulation des Monadismus anthropomorphistischen Theismus nennen, so habe ich im allgemeinen dagegen nichts einzuwenden. Das Anthropomorphistische daran wird sich aber in demselben Maße von unwürdigen Beimischungen reinigen, in welchem unser psychologisches und naturphilosophisches Wissen sich ausbildet, und wir hierdurch zu immer vollständigerer Erkenntniß der allgemeinen Bedingungen und Gesetze des geistigen sowohl als des organischen Lebens gelangen und davon das besondere Menschliche mit seinen beschränkenden Bestimmungen ausscheiden und den vollkommensten beseelten Organismus annäherungsweise in größerer Bestimmtheit denken lernen. Die Welt selbst für diesen Organismus, für den Leib einer Weltseele zu halten, ist nicht gestattet; denn nur einer oberflächlich mit Worten spielenden Betrachtungsweise kann sie, soweit wir sie kennen, ein Organismus zu sein scheinen. Wir haben das Werkzeug des Willens und der Allwissenheit Gottes vielmehr außer der Welt zu denken, in der wir wohl zahlreiche Spuren seiner Weisheit und Macht, nicht aber ihn selbst finden; wozu noch kommt, daß uns auch die ethischpraktischen Untersuchungen über die Möglichkeit des sittlichen Wollens und Handelns mit Nothwendigkeit darauf hinweisen, Gott als außerweltlich zu denken. Eine mittel-

*) Psychologie als Wissenschaft II. Bd. Vorrede.

bare Wirksamkeit Gottes steht mit der christlichen Glaubenslehre durchaus nicht im Widerspruch, da diese nicht nur Engel als Diener seiner Macht anerkennt, sondern auch in der Dreieinigkeitslehre zwischen Gott dem Einen und Unveränderlichen, über der Vielheit und Veränderlichkeit der Welt Erhabenen, und zwischen Gott, welcher die Welt begründet, und alle Vollkommenheit in ihr schafft, unterscheidet, und den Gegensatz zwischen Gott dem absolut Einfachen und Unveränderlichen und der Welt in ihrer Vielheit und Veränderlichkeit zu vermitteln strebt *). Auch liegt in dem obigen Ergebniß keineswegs dies, daß nicht ein Theil dessen, was wir, in Ermangelung eines bessern Namens, Organe der göttlichen Macht genannt haben, durch diese geworden sein könnte (erschaffene Engel), sondern nur die Behauptung, daß ein schlechthin Eines ohne innige Verbindung mit einem Vielen nicht wirksam gedacht werden könne, durch welche Wirksamkeit aber dann alles Andre hervorgebracht sein wird, was überhaupt seiner Natur nach der Entstehung fähig ist. Es ist also der Sinn unsrer Behauptung dieser, daß wir Gott als das höchste denkende und wollende Wesen schlechthin einfach, als Urheber aller Zwecke und Mittel zu ihrer Verwirklichung aber als die Einheit dieses Einfachen mit einem Vielen zu denken haben, das, ohne in irgend einem Zeitmoment erst geordnet worden zu sein, doch in der Form der höchsten Zweckmäßigkeit gedacht werden muß. Ist dies nun Anthropomorphismus zu nennen, so mag man, ehe man damit einen Vorwurf ausspricht, erst beweisen, daß dem Christenthum ein verfeinerter Anthropomorphismus fremd ist, zu dem es sich vielmehr in demselben Grade bekennt, wie es, seiner sittlichen Grundlage nach, jede Art von Pantheismus zurückstoßen muß. Wer es aber anstößig finden wollte, daß hiernach Gott bloß als der Vollkommene, nicht aber als der schlechthin Unendliche gedacht werden könne (wogegen sich schon Plato erklärte), dem antworten wir mit Herbart **), „daß auch der reinste Theismus das Princip

*) Vergleiche Ritter's Geschichte der Philosophie Bd. VI. S. 98.

**) a. a. O.

der Endlichkeit nicht entbehren kann, wenn er für diese Erde taugen will." Wessen religiöses Bedürfniß es erheischt, Gott als den Unendlichen zu denken, dessen Macht auch das Undenkbare möglich sein müsse; wer es tiefsinnig und erhaben findet, ihn als die Vereinigung aller Gegensätze, als undenkbar durch irgend welche Kategorieen, d. h. mit andern Worten, nur als ein Gewebe von Widersprüchen vorzustellen, und wer gerade hierin seine Unerforschlichkeit findet, mit dem wollen wir nicht rechten. Dem Besonnenen kann es aber nicht entgehen, daß damit nur gemachte Widersprüche vorliegen, als unvermeidliche Folgen des Entschlusses, „sich in die Nacht des Unendlichen zu stürzen." Jedenfalls aber geht mit einer solchen Entschließung die Philosophie zu Ende.

Im Uebrigen ist die dargelegte Ansicht nicht das Werk der Willkür, sondern sie ist einer Reihe von Schlüssen abgewonnen. Man zeige die Fehler in ihnen oder in ihren Prämissen, und das Ergebniß wird von selbst fallen. Die Vielheit der einfachen realen Wesen scheint aber durch die Auflösungen der Probleme der Inhärenz und der Veränderung theoretisch so festgestellt, und auch andrerseits durch die sittlichen Interessen so wohl gesichert, daß eine Aufhebung dieses Princips nnd dessen, was sich mit Strenge daraus ableiten läßt, nicht so leicht zu befürchten steht.

Mit voller Hochachtung 2c.

Leipzig, im Februar 1845. D.

Herbart's monadologisches System und der Idealismus in ihren Principien verglichen;

Anhang zum vorigen Aufsatze.

Vom

Herausgeber.

Der verehrte Verfasser des voranstehenden Schreibens hat dasselbe bei seiner Einsendung mit einem Briefe begleitet, aus welchem ich nachfolgende Worte auszuheben mir erlaube, deren Inhalt nicht nur überhaupt auf den Sinn und Standpunkt seines Aufsatzes das bezeichnendste Licht fallen läßt, sondern mir selbst auch eine erwünschte Gelegenheit bietet, nicht nur die Gleichheit meiner Gesinnung über gewisse Punkte, sondern auch eine weit größere Uebereinstimmung über einige spekulativ theologische Fragen gleich am Anfang meiner Erörterung aussprechen zu können, als sie der Herr Verf. selber voraussetzen zu dürfen glaubt. Nach einigen Eingangsworten sagt derselbe in Bezug auf seinen Aufsatz:

„Auf Ihre Beistimmung werde ich zwar kaum rechnen können, vielmehr auf eine Entgegnung; aber ich weiß im Voraus, daß sie mit philosophischer Ruhe gehalten und nur ein Angriff auf die Sache sein wird. Sie haben mich und die Herbart'sche Philosophie schon einmal bei einer frühern Gelegenheit gegen theologische Verdächtigungen in Schutz genommen, und ich fürchte fast, daß jene Stimme oder irgend eine andere sich auch diesmal bald wieder wird hören lassen, um wo nicht über den Atheismus, doch über das Heidenthum der Herbart'schen Metaphysik ein Geschrei zu erheben. — — Eine Schöpfung aus Nichts im ab-

soluten Sinne ist der Herbart'schen Monadologie unmöglich und selbst in der Leibnitz'schen kommt sie mir, wie ein hors d'oeuvre, wie eine der kirchlichen Dogmatik gemachte Concession vor *). Wenn also in diesem Glaubensartikel ein wesentliches Merkmal der christlichen Anschauungsweise liegt, so muß ich wenigstens so lange mich davon ausgeschlossen betrachten, ein wie aufrichtiger Verehrer des Christenthums ich auch sonst bin, bis mir die Paralogismen meiner Speculation nachgewiesen werden. Ich bin nicht gemeint, die kirchlich theologische Seite der Frage ängstlich zu vermeiden oder vermieden zu wissen; ich wünsche sie aber auch nicht absichtlich herbeizuziehen. Nur zu bald mischt sich ein unreines an das Fanatische streifendes Element ein, das an die Autorität appellirt und eine ruhige philosophische Untersuchung unmöglich macht. Daß es mir nicht an warmem religiösen Sinne fehlt, glaube ich durch meine Religionsphilosophie dargelegt zu haben. Ich liebe es nicht, davon viel zu sprechen und erlaube mir daher nur privatim noch besonders darauf aufmerksam zu

---

*) Die allgemein metaphysischen Gründe gegen diesen Begriff hat Herr Prof. Drobisch in seinen "Grundlehren der Religionsphilosophie" (Leipzig, 1840) S. 202 f. ausführlich vorgelegt. — Wie sich die Schöpfungslehre des Referenten zu jenem Dogma verhalte, darüber wäre seine Abhandlung über "die Idee der Weltschöpfung" und besonders die Stelle zu vergleichen, wo die eigentliche Bedeutung des Dogma in dem historischen Zusammenhange seines Entstehens gezeigt wird (Zeitschrift IX. S. 196 ff. 198 f.). Es ergibt sich daraus, daß es damals, als es formulirt wurde, der ächteste Typus der christlichen Weltansicht war, indem es der halbdualistischen Lehre von der Schöpfung aus einem "gestaltlosen Stoffe", wie sie bei einigen platonisirenden Kirchenvätern der ersten Zeit hervorblickt, entschieden entgegentreten sollte. Insofern und in dieser bestimmten Beziehung hätte jenes Dogma auch noch jetzt Wahrheit und ächten spekulativen Sinn; ebenso, wie damals ein mächtiger Fortschritt der wahren Erkenntniß in ihm enthalten war. Wiefern es aber jetzt, unter ganz veränderten Verhältnissen, sich als exclusiv und die freie Forschung hemmend zeigen sollte, wäre es zurückzuweisen, aber zugleich daran zu erinnern, daß es sich unkritischer Weise eine Bedeutung anmaßt, die es ursprünglich gar nicht gehabt hat.

machen, daß die theoretische Kälte, die Sie vielleicht in meinem Aufsatze finden könnten, nicht Gleichgültigkeit an den höchsten Interessen der Religion ist, sondern daß ich mir die nüchternste Stimmung für eine Arbeit auferlegt habe, die einzig und allein der Wissenschaft angehören sollte."

Wer sollte diesen Worten nicht beistimmen, welche die ächte, jedem Forscher geziemende Stimmung so richtig ausdrücken? Ich an meinem Theile habe es überhaupt nur als ein Zeichen schwerer Unbildung oder völliger Desorientirung über das Gebührende und Schickliche in wissenschaftlichen Dingen halten können, wenn man immer noch genöthigt wird, seine Forschungen über theologische Fragen mit Schutzreden und geharnischten Verwahrungen vor das Publikum zu bringen. Es sollte sich von selbst verstehen, daß der philosophische oder der theologische Forscher, wenn er nur aufrichtig und gründlich verfahren ist, wenn er nicht mit gemein frivoler Ostentation seine vielleicht von Andern erbeuteten Gedanken am lauten Markte erschallen läßt, keine moralische Verantwortung dafür trägt, wenn er zu unerwünschten Resultaten gelangt ist: sie mögen oft schwer genug auf ihn selbst zurückfallen und Geist und Gemüth ihm in trübenden Zwiespalt bringen. Wie so viel andere Berufe ihre Opfer fordern, wie im Geistigen nicht minder, als im Physischen, nur aus dem Untergange zahlreicher Geschlechter eine neue höhere Gestalt des Daseins sich erheben kann: so ist auch er ein Opfer seines theoretischen Berufes, der bestimmten Bildungsstufe seiner Zeit oder einer zuerst von ihm angetretenen wissenschaftlichen Entwicklung, und so keines Tadels, eher des Bedauerns werth.

Aber Herbart und seine Philosophie sollte am Wenigsten, wie ich meine, eine ernste Collision mit der Theologie zu befahren haben: seine Ansprüche an das ihr zuständige Gebiet sind an Umfang so gering, an Dringlichkeit so bescheiden, daß diese Eigenschaften manchem Theologen, wenn er darauf aufmerksam gemacht würde, sogar als besonderer Vorzug jenes Systemes erscheinen könnten. Herbart will die teleologische Causalbetrachtung wieder zur Geltung bringen; nur läugnet er, daß sie ausreiche, um

auf dieser Grundlage ein wissenschaftliches Lehrgebäude der natürlichen Theologie zu errichten, während ihre innere Gewißheit dennoch vollkommen genüge, um die Gefühle der Demuth und dankbaren Verehrung immer neu zu beleben, auf welchen die Religion ja eigentlich beruhe, während man am Besten thue, sie von allem spekulativen Grübeln über die höchsten, doch unerforschlichen Gründe rein und abgekehrt zu erhalten. Gegen solche Gesinnungen können die Theologen, bloß als solche, unmöglich Protest einlegen; eher dürfte dies System in Anspruch genommen werden von derjenigen philosophischen und theologischen Richtung, welche ein spekulatives Wissen über Gott theils für möglich, theils für unerläßlich hält, um die Theologie selbst im Ganzen wissenschaftlich zu begründen. Und darüber wird auch im Folgenden noch Einiges zu sagen sein. Wollen wir indeß auch hier mit unpartheiischer Anerkennung auf die Gegenseite der Theologen treten! Mögen einige Eiferer unter denselben auch ungeschickt verfahren und besonders sich ungehörig ausdrücken, — dennoch leitet sie ein richtiger Vernunftinstinkt, wie fern sie auch seien von der höchsten Einsicht in die Gründe davon, — daß eine Lehre auch philosophisch nicht wahr, wenigstens nicht vollendet und bis zum höchsten Principe hindurchgedrungen sein könne, welche den Menschen nicht auf das Tiefste über sich verständigt und nach allen Seiten befriedigt. Eine Philosophie kann an sich selbst nicht religiös, noch weniger christlich religiös sein wollen, — aber nur dadurch ist sie gründlich, hat sie ihr Denken vollendet, daß sie Gott gerade also erkennt, wie er im lebendig religiösen Gemüthe gewußt wird: denn eben dies ist kein untergeordnetes oder absonderliches, durch ein trennendes Fachwerk von dem Andern ausgeschiedenes Vermögen des Geistes, sondern die in ihre Einfachheit und Ursprünglichkeit zusammengenommene Vernunft selber in ihrem concentrirtesten Denkacte. Denken, Begründen, wie ich für den, welchem die Beweise meiner Erkenntnißlehre erinnerlich sind, nicht bloß symbolisch sage, ist selbst ein theoretisch religiöser Act, ein Bewußtwerden der Idee des Absoluten, ein theoretisches Streben nach dem Urgrunde. Religiöses Gemüth, Religions-

gefühl umgekehrt, ist nur dies ursprüngliche Denken, welches darum bei allem Endlichen jenes Urgrundes eingedenk ist.

Der Mensch soll ein ungetheilter und ganzer in sich werden; vor Allem der Philosoph: aber beide vermögen es auch, weil eben Vernunft die Wurzel ihres Geistes und höchstes Bewußtwerden derselben das Ziel ihrer Entwicklung ist. Sollte es daher der verehrte Verfasser nicht selbst nur consequent und natürlich finden, wenn wir der Meinung sind, daß jene „warme religiöse Ueberzeugung", zu welcher er sich bekennt, und ohne die, setzen wir hinzu, kein wahrhafter Philosoph gefunden worden ist, welche die eigentliche Wurzel und Erweckerin des philosophischen Tiefsinns ist, eben darum auch müsse zu philosophischem Wissen erhoben werden können, weil in ihr die untrügliche Bürgschaft liegt, daß die Erkenntniß des Göttlichen ein dem Menschengeiste zuständiges Gebiet sei? Jene Ueberzeugung, so gewiß sie nichts dem Menschen Zugeflogenes oder Angelerntes ist, sondern ursprüngliches Besitzthum und Mittelpunkt seiner Vernunft, muß auch das aus dieser Mitte ausströmende Licht für alles Erkennen und alle Wissenschaft werden können; und es scheint uns nur eine sich selbst mißverstehende Zaghaftigkeit oder Halbheit, wenn man, offenbar, ohne hinreichenden Grund, — denn die Kantischen Argumente dafür sind längst aufgegeben — immer noch daran verzweifelt, oder es aufgibt, auch diesen Theil seines ursprünglichen Vernunftbesitzes in das Bewußtsein seiner Gründe zu erheben. Gewiß wird es mancherlei Wege dazu geben: aber ich kämpfe hier nur für die allgemeinen Ansprüche der Philosophie an diese Gegenstände, welche aller eigenthümlichen Würde und Bedeutung entbehrt, wenn sie von jenem höchsten Ziele sich abwendet.

Der Philosoph soll nicht minder: wie der Dichter, die Welt, die er zu erklären hat, im reichsten Maße durchfühlen, sie vollkommen in sich tragen. Und nur diejenigen, deren Geist und Gemüth jedem Menschlichen und jeder Natureigenthümlichkeit offen standen, die, mit Terenz zu sprechen, »Nihil humani a se alienum putabant«, waren in gleichem Sinne die ächten Weisen,

die aus einer gotterfüllten Welt auch in das Wesen Gottes zu schauen vermochten. Ich erinnere hierfür nicht an Platon, Plotinos oder einige der großen christlichen Denker, deren religiöser Schwung sie antrieb, Alles nur aus der göttlichen Idee zu betrachten: ich nenne als Beispiel gerade den für kalt und nüchtern gehaltenen Philosophen erster Ordnung: Kant. Kein Kundiger wird ihm absprechen können, daß ihm, eben weil er mit dem reichsten Vielblicke für die Eigenthümlichkeit alles Natürlichen und Menschlichen begabt war, auch das tiefste Wesen des Menschen in seinem Verhältnisse zu Gott offen da lag; und daß jenes nicht ohne Einsicht in das Wesen des letztern, aber auch umgekehrt Gott nicht erkannt werden könne, ohne tiefste Selbst- und Naturerkenntniß, sollte wohl nicht mehr zweifelhaft sein, — hat doch Kant selber dies von neuen und eigenthümlichen Seiten gezeigt. Wenn er nun dennoch ein theoretisches Wissen Gottes ausdrücklich läugnete, so war es nicht die Leerheit und Prädicatlosigkeit dieser Idee an sich selber, welche ihn dazu nöthigte (wir können nur an den ethikoteleologischen Beweis für das Dasein Gottes erinnern, mit dem er seine Kritik der Urtheilskraft beschließt, und welcher die ziemlich ausgebildeten Keime einer vollständigen spekulativen Theologie in sich enthält), sondern seine aus der Kritik der reinen Vernunft herübergenommenen Bedenklichkeiten, die ihn abhielten, die Idee Gottes, welche sich auf dem Grunde der physischen und der moralischen Teleologie „dem Denken als vollkommen nothwendig gezeigt hatten, auch objective Realität außer dem Denken und Bewußtsein beizulegen.

Aber Herbart erkennt den Grund jener Bedenklichkeiten, von der nur subjectiven Bedeutung der Kategorien, von der Anwendbarkeit derselben lediglich auf die erscheinenden Dinge, überhaupt den ganzen Begriff solcher apriorischen Denkformen durchaus nicht an. Zugleich ist es hauptsächlich die teleologische Betrachtung, welche einmal von ihm ergriffen, ihn, wie Kanten, mit einer Art von innerer Nothwendigkeit auf jene Idee zurückführen musste. Endlich sind Herbarts Ansichten über

die Religion so tief und ächt, so aus der klaren Einsicht in das Grundwesen des Menschen geschöpft, — (ich verweise darüber besonders an die zum Theil noch ungedruckten Erklärungen, die uns die Sammlung seiner kleinern philosophischen Schriften von Hartenstein darüber gebracht hat) daß darin nur ein Antrieb mehr zu liegen scheint für ihn oder für seine Nachfolger, den von Kant am Schlusse seiner Kritik der Urtheilskraft fallen gelassenen Faden wieder aufzunehmen, zumal da sich Herbart einen Kantianer vom Jahr 1828 zu nennen keinen Anstand nahm. Aber noch näher könnte man fragen, warum er den wirklich von ihm begonnenen Schritt nicht vollendete, die in der teleologischen Weltbetrachtung liegenden Folgerungen wirklich auszubeuten, da er es vermochte, Kant nicht zufolge seiner erkenntnißtheoretischen Prämissen? Den Grund, warum dies unterblieben, erkennen wir wohl; wir wollen auch unter den obwaltenden Umständen unserm Verfasser zugestehen, daß er auf besonnen erwogenen Motiven beruhe, können aber keineswegs zugeben, daß derselbe einer wahrhaft objectiven durchaus allgemeingültigen Nothwendigkeit entspreche, daß diese Zurückhaltung sogar ein Vorzug der Herbart'schen Philosophie, ein Beweis ihrer Gründlichkeit und Tiefe sei. Wir können dies kaum anders, denn als ein äußeres Zeugniß ihrer Unvollendung betrachten; einestheils ist es nur die Dürftigkeit und der geringe Umfang ihrer metaphysischen Resultate, welche nicht zulassen, daß sie sich bis zur Auffassung der Welt als eines Ganzen mit teleologischem Zusammenhange erhebe, — während doch sogar die empirische Naturwissenschaft, seitdem sie eben zum Ueberblicke dieses Ganzen gelangt ist, jener teleologischen Auffassung nicht mehr sich hat entschlagen können. Anderntheils enthält das System in sich selbst zwar, wie wir sehen werden, Aufforderung genug, zum Begriffe einer schöpferischen Einheit des Weltganzen aufzusteigen; aber um der schon erwähnten Dürftigkeit der Ergebnisse willen gebricht es ihm dennoch an festen Prämissen, um von einem solchen Weltbegriffe aus die Idee Gottes zu gewinnen; nur sporadisch und sprungweise geschieht diese Erhebung, und jene Idee muß zum Lückenbüßer dienen für die in

systematischem Zusammenhange ausbleibende oder nicht zureichende Einsicht. So stellt sich in Herbart's Psychologie *) bei Betrachtung des menschlichen Organismus und seines Verhältnisses zur Seele das unerwartete Geständniß ein, daß die absichtsvolle Zusammenfügung des erstern und die Harmonie zwischen Leib und Seele sich keineswegs mehr aus den allgemeinen metaphysischen Prämissen des Systemes erklären lasse, daß man hier die Annahme „einer besondern Einrichtung der Vorsehung" zu Hülfe nehmen müsse. Was heißt jedoch dies Anderes, als der Ohnmacht seines Princips offen geständig sein, das „Gegebene", und zwar dies Gegebene nach einer seiner wichtigsten und universalsten Beziehungen, metaphysisch zu erklären oder auch nur annäherungsweise begreiflich zu machen? Man wird nämlich nicht läugnen können, daß der menschliche Organismus keine isolirte Thatsache sei, sondern nur in Verbindung und Analogie mit dem gesammten organischen Leben auf der Erde sich erklären lasse, daß dies aber wieder im tiefsten Zusammenhange stehe mit den physikalischen Gesetzen der Erde und mit der Geschichte der Erdbildung, dadurch abermals also in die allgemeinen Gesetze der Gravitation weit hinunterreiche, welche der Bildung unsers Planetensystemes zu Grunde liegen, und die wir, so weit das Fernrohr und die astronomische Berechnung reicht, im gesammten Weltenraume walten sehen. Deshalb steht schon als Resultat der Erfahrungswissenschaften fest, daß ein einziger großer Zusammenhang, Eine Berechnung vom Universalsten bis zum Speciellsten durch die ganze sichtbare Welt hindurchgreift, welche wir eben darum als ein geschlossenes Ganze, als „Universum" thatsächlich anerkennen dürfen. Wird nun behauptet, daß der menschliche Organismus durchaus nur unter Annahme einer veranstaltenden „Vorsehung" erklärlich werde: so kann dieser Satz nicht allein stehen; er ist zu dem weitern auszudehnen, daß auch der allgemeine Weltzusammenhang ohne eine solche Annahme schlechthin unbegreiflich bleibe; und Herbart hat durch jenes gelegentliche

*) S. Herbart's Lehrbuch der Psychologie 2. Aufl. §. 161. S. 132.

Zugeständniß das scheinbar feste Gewölbe seines Systemes selber gesprengt, indem er zugleich damit einräumt, daß sich eigentlich aus seinem Principe nichts vollständig erklären lasse, weder im allgemeinen Weltzusammenhange, noch im Verhältniß der menschlichen Seele zu ihm, weil das allem Mechanismus zugleich immanente Teleologische durchaus unbeachtet geblieben ist.

Aber jenes Zugeständniß enthält auch nach einer andern Seite hin die Nöthigung, die in ihm enthaltenen Consequenzen weiter zu verfolgen und, wo möglich, ihren Inhalt zu erschöpfen. Falls nämlich einmal mit völliger Evidenz eingesehen und unweigerlich zugestanden ist, daß in jener Verbindung von Mechanismus und „beabsichtigter Anordnung" eine durchaus universale Thatsache, also auch ein allgemeines metaphysisches Problem vorliege: so liegt darin fürwahr Antriebes genug auch für das metaphysische Erkennen, an dem unklaren, einer halbpopularisirenden Vorstellung entnommenen Gedanken einer „Vorsehung" und „einer besondern Voranstellung" derselben, sich nicht genügen zu lassen, sondern zu fragen, wie man bestimmt jenes Weltprincip zu denken habe, um den hier gegebenen Weltbegriff in seinen besondern, wie allgemeinen Beziehungen aus ihm vollgenügend erklären zu können? Zugleich widerstreitet eine solche Aufgabe keineswegs den wissenschaftlichen Maximen, die sich Herbart zur Richtschnur vorgesetzt; vielmehr thut sie allein ihnen Genüge, und führt die in ihnen liegende Aufgabe bis ans Ende. Wenn Herbart stets davon ausgeht zu fragen: was da gegeben sei, als von dem zu Erklärenden; wenn er überall dabei von der sinnlichen Erscheinung dieses Gegebenen zu ihren intelligiblen Daseinsgründen vorzudringen sucht, um nach diesem ersten Schritte ferner die Untersuchung darauf zu richten, wie jene intelligiblen Gründe der unmittelbaren Erscheinung, die einfachen Wesen, in ihrem Zusammen weiter zu denken seien, und auf welche nähere Bedingungen dieses Zusammen jenes Gegebene schließen lasse: so liegt offenbar im gesammten Fortgange dieses methodischen Aufsteigens endlich die Nothwendigkeit, jenes „Zusammen" als ein allgemeines, alle einfachen Wesen umschließendes zu denken,

wo dann in diesem Zusammenhange die Idee einer absoluten Einheit sich unabweislich aufdrängen muß. Da aber ferner das Gegebene nicht bloß ein „Zusammen" von wechselseitigen „Störungen", sondern ebenso universal eine vernunftgemäße Wechselbeziehung und Ineinanderordnung in diesem Zusammen zeigt: so wird der höchste Grund desselben nicht bloß als absolute Einheit, sondern zugleich nur als ein mit Intelligenz Einendes gedacht werden können. Kurz, wie unbestimmt dieser Gedanke vorläufig auch immer gefaßt werden möge: selbst in den Prämissen der Herbart'schen Metaphysik, wenn sie gründlich und allseitig den Charakter des Gegebenen auffassen will, liegt unausweichlich die Nothwendigkeit, zum Principe des Idealismus aufzusteigen, — denselben gleichfalls zunächst in seiner unbestimmtesten Allgemeinheit gefaßt, — um in dem Gedanken seinen Abschluß zu finden: daß nur in der höchsten Intelligenz auch der höchste Grund des Weltzusammenhanges zu finden sei.

In Herbart's Metaphysik jedoch, wie er sie hinterlassen hat, können wir eben deßhalb äußerlich nur Halbheit, innerlich nur Unvollendung finden; — Halbheit: denn wie anders kann man jenes Geständniß nennen, wodurch Gott, wie ein hors-d'oeuvre ganz äußerlich an- oder eingefügt wird? — Und ist es nicht Unvollendung und Unterlassung willkürlichster Art, in der Metaphysik vom Gegebenen den Antrieb seiner Untersuchung erwartend, dennoch immer nur den abstrakten Begriff eines „Zusammen" oder „Nichtzusammen" einfacher Wesen, und einer daraus hervorgehenden wechselseitigen Störung derselben einseitig zu verfolgen, und durchaus nicht den ebenso allgemein im Gegebenen liegenden Begriff einer Ordnung, Regelmäßigkeit, eines wechselbeziehenden Gesetzes in diesem Zusammen beachten zu wollen. So hat Herbart seine an sich richtige und werthvolle Grundmaxime, nur aus dem Gegebenen seine Probleme zu schöpfen, selber nicht oder nur zur Hälfte erfüllt in den grundlegenden Theilen seines Systemes. Diesen Tadel offen unserm Verfasser gegenüber auszusprechen, finden wir jedoch um so mehr Veranlassung, als er selber durch die wichtigen Zugeständnisse, die er

im vorhergehenden Aufsatze zur Erweiterung des Herbart'schen Systemes nach dieser Seite hin gemacht hat, uns Veranlassung giebt zu vermuthen, daß er jenen principiellen Mangel im System, in einem gewissen Grade wenigstens, selber anerkenne.

Und solches war auch von ihm vorzugsweise zu erwarten. Denn er ist unsers Wissens unter den Anhängern Herbart's der einzige, der, ohne der Strenge der einmal angenommenen wissenschaftlichen Principien das Geringste vergeben zu wollen, dennoch mit freierem Urtheile und Ueberblicke an eine Fortbildung des Systemes gedacht hat, und sich auch dem Einflusse anderer weiterführenden Ansichten, wenigstens im Allgemeinen, offen zeigt. Aeußerlich kann dafür sogar sein Bekenntniß sprechen, die Herbart'sche Monadologie einen Augenblick mit dem Platonismus haben verschmelzen zu wollen: ein Versuch, welchen er jedoch wieder aufgegeben habe — völlig mit Recht, auch nach unserm Urtheile, aus Gründen, welche im Folgenden hinreichend erhellen werden.

In gleichem Sinne hat Drobisch angefangen, den abstrusen und unfruchtbaren Calcül in Herbart's Psychologie beseitigend, seine allgemeinen psychologischen Principien weiterzuführen, und die Thatsachen des Bewußtseins in ihrem vollständigern Zusammenhange, und nach ihren bestimmteren Unterschieden daraus zu erklären, als bisher geschehen war *). Hierdurch hat er aber unstreitig die allgemeine Frage der Entscheidung näher gebracht: ob überhaupt Herbart's psychologische Principien genügen, ob die Phänomene des Bewußtseins überall mit der Annahme verträglich sind: die Seele, gleich allen übrigen Weltwesen, für ein einfaches, mithin an sich vorstellungs-, gefühl- und begehrungsloses Wesen zu halten. Ebenso hat er in seiner Religionsphilosohie **)

---

*) Drobisch empirische Psychologie nach naturwissenschaftlicher Methode, Leipzig 1842.

**) Die Grundlehren der Religionsphilosophie von W. M. Drobisch, Leipzig 1840. Vergl. das über diese Schrift von Weiße in der Zeitschrift (Bd. VII. S. 279 ff.) Erinnerte.

alle die Antriebe, welche die Herbart'sche Philosophie für eine religiöse Weltbetrachtung übrig läßt, mit Umsicht und Scharfsinn aufgesucht und bis an die äußerste Grenze ihrer Gültigkeit getragen. Resultat derselben ist die moralisch-teleologische Begründung des Glaubens an eine Vorsehung, an einen nach weisen und moralischen Zwecken wollenden und handelnden Urheber der Welt. Aber hier eben bleibt die schon von Weiße (a. a. O. S. 282—84) gerügte Inconvenienz zurück, daß der Begriff einer solchen „Vorsehung", eines also gedachten höchsten Wesens nach den Principien und der Erklärungsweise der Herbart'schen Psychologie zugleich den höchsten Widerspruch enthalten müßte, indem Vorstellen, Wollen und Beschließen etwas durch und durch Endliches, Acte der Selbsterhaltung eines endlich einfachen Wesens sind, wodurch es den auf dasselbe eindringenden Störungen der andern Wesen zu begegnen und aus ihnen in seine ursprüngliche Einfachheit sich wiederherzustellen sucht. Es leuchtet daher ein, daß nach diesen Prämissen Vorstellen und alle Acte des Bewußtseins dem Begriffe eines Unbedingten direct widersprechen müssen. Dem Glauben an einen solchen Welturheber gebricht daher nicht nur, wie Drobisch meint, die wissenschaftliche Strenge und Evidenz, sondern nach Herbart's Principien enthält er sogar etwas völlig Ungereimtes und Sinnloses, er will uns ein logisch Undenkbares aufdringen. Ob Drobisch mit dem, was er im vorhergehenden Aufsatze zur nähern Denkbarkeit eines Selbst- und Weltbewußtseins Gottes beigetragen hat, die Consequenz seines Standpunktes verletzt habe oder nicht, wollen wir dem Urtheile des Lesers überlassen. Allgemein gefaßt, scheint nur die Alternative übrig zu bleiben: entweder, falls man die Principien Herbart'scher Psychologie nicht preisgeben will, frei und kühn jeden Gedanken, auch „Glauben", an einen intelligenten Welturheber aufzugeben, — denn so gewiß das Widersprechende nicht zu existiren vermag, kann auch nicht daran „geglaubt" werden; — oder bei dieser Veranlassung ebenso entschieden der Gültigkeit jener psychologischen Theorie prüfend auf den Grund zu sehen. Und wir können nur eine Halbheit mehr

darin erblicken — in der freilich Herbart selber durch den von ihm mehrfach eingeschärften Glauben an Veranstaltungen einer „Vorsehung" schon vorangegangen ist, — die Unverträglichkeit jener Principien und dieses Glaubens, und das wechselseitige Sichausschließen derselben unbeachtet zu lassen. Und so könnte man vielleicht mit Fug behaupten, daß Drobisch durch die scharfsinnige und umfassende teleologische Beweisführung in seiner Religionsphilosophie zwar jeden Andern überzeugen könnte, nur nicht einen consequenten und seiner Principien bewußten Anhänger des Herbart'schen Systems, daß er daher durch die ganze Intention seines Werkes eigentlich schon dem Geiste jener Philosophie den Abschied gegeben habe.

Die dritte bedeutend fördernde That scheint mir in den beiden Abhandlungen enthalten zu sein, welche der verehrte Herr Verfasser in dieser Zeitschrift mitgetheilt hat; in ihnen, besonders in der zweiten, voranstehenden, ist Herbart's metaphysisches Princip um ein wesentliches Moment bereichert und erweitert worden, gerade nach der Seite hin, welcher sich diese Philosophie bisher am Bestimmtesten verschlossen hat. Aber hierbei scheint es uns eben zur Entscheidung kommen zu müssen, ob mit diesen theilweisen Erweiterungen dem Systeme ein wahrer Stillstand und eine definitive Befestigung gewonnen sei, ob diese Zugeständnisse nicht noch weiter führen müssen, wenn auch sie selber nur Dauer und Festigkeit erhalten sollen?

Hier ist es am Orte, ein historisches Bekenntniß einzuschalten. Die Meisten unter denjenigen, welche in irgend einer Weise ihre philosophische Ueberzeugung auf Schelling's oder Hegel's Weltanschauung, mit Einem Worte auf die Weltanschauung des Idealismus gegründet haben, sind durchaus abgeneigt, in Herbart's philosophischem Principe oder in seiner Behandlungsweise der philosophischen Probleme irgend eine Förderung der Wissenschaft zu erblicken, oder ihm das geringste Zugeständniß zu machen; — ja die Verachtung Einzelner aus diesem Kreise gegen Herbart hat sich sogar in grell übertreibender Weise ausgesprochen! Da nun die philosophische Grundansicht, welcher diese

Zeitschrift vorzugsweise sich widmet, gleichfalls auf jener Grundlage ruht und Beiträge, wie Leser, besonders in diesem Umkreise findet: so konnte es Manchem anstößig erscheinen, daß ich unter den wissenschaftlich berechtigten Bestrebungen der philosophischen Gegenwart auch die Herbart'sche Philosophie bezeichnen und ihr einen Platz in der gegenwärtigen Zeitschrift eröffnen wollte; und das hier über sie Geäußerte ist, für sich genommen, nicht geeignet, jenes Bedenken niederzuschlagen. Sofern nun jedem Leiter einer wissenschaftlichen Zeitschrift zugestanden werden muß, sich zunächst dabei von seiner eigenen Ueberzeugung bestimmen zu lassen, so diene Folgendes zu meiner Rechtfertigung in diesem Betreff.

Durch meine erste Kritik der Herbart'schen Philosophie *) schien ich mir selbst, wie den übrigen Mitphilosophirenden, wohl für immer von derselben mich abgeschieden zu haben, und auch jetzt wüßte ich noch nicht zurückzunehmen, was dort im Ganzen über Herbart's Methode, wie über die Unhaltbarkeit seines Princips für sich selbst und ohne die Hinzunahme weiterer ergänzender Begriffe, nachgewiesen ist. Dennoch leuchtete mir damals das Eigenthümliche dieser Philosophie, ihre Monadenlehre, in ihrer großen metaphyschen Bedeutung noch nicht ein; es bedurfte erst einer selbstständigen Durcharbeitung der Metaphysik, um diese Einsicht zu gewinnen und mich zugleich damit zu Herbart's Princip in einem neuen, weit anerkennenderen Verhältnisse zu finden **). Dadurch ergab sich mir ganz von selbst ein eigenthümlicher, vermittelnder Standpunkt zwischen Herbart und Hegel und beide Denker mußten mir als die Extreme zweier bisher scharf geschiedener, in Leibnitz nur unvollkommen verbundener Richtungen erscheinen: der streng monistischen und der überwiegend atonistischen – und ihre Vermittlung als die Aufgabe

---

*) Ueber Gegensatz, Wendepunkt und Ziel heutiger Philosophie. Bd. I. 1832. S. 236 ff.

**) Grundzüge zum Systeme der Philosophie: Zweite Abtheilung, die Ontologie, 1836. S. 136 f., §. 194—107 S. 178 ff., verglichen mit Vorrede S. VI.

der neuen, gegenwärtigen Metaphysik. Wenn vorher deßhalb mir, wie den Meisten im Principe Einverstandenen, das Herbart'sche System nur wie ein unmotivirter Absprung von der bisherigen philosophischen Entwicklung, wie eine Episode, hatte erscheinen wollen, gewann es nun für mich den Charakter eines zwar von Außen tönenden, immer aber gewichtvollen und für sich evidenten Zeugnisses für den Begriff des endlich Substantiellen, dessen Wahrheit und Nothwendigkeit mir in einem andern metaphysischen Zusammenhange eingeleuchtet hatte. Aber ebenso wenig konnte ich mir die Idee der absoluten Einheit rauben lassen, welche bei Herbart völlig zurücktritt; ja diese erschien mir von hier aus sogar in tieferer Concretion und in wesentlicherer Bestimmtheit, indem sie nicht mehr nur abstrakt und monistisch gedacht werden konnte, sondern der Begriff endlicher Urpositionen in ihr, aber zugleich deren innerer Wechsel, Beziehung, auch zu einer lebendigern und persönlichern Fassung jener absoluten Einheit hindrängen mußte. Indem ich sonach der Herbart'schen Philosophie die entschiedenste Berechtigung zugestehen mußte, geschah es immer nur in dieser bestimmten Begrenzung und mit der ausdrücklichen Absicht, sie über ihre einstweilige Isolirung erweitern zu helfen. Ist es nun der Zeitschrift gelungen, jenes System in seiner eigenen Mitte zu Untersuchungen solcher Art anzuregen: so darf sie wohl hoffen, recht eigentlich einem Bedürfnisse der gegenwärtigen Philosophie zu begegnen, wenn sie den Verhandlungen darüber ihre Spalten öffnet; und ich glaube nur im Namen aller unparteiischen und von Schulbeengung freien philosophischen Forscher zu sprechen, wenn ich dem Verfasser öffentlich dafür danke, daß er jene Fragen mit solchem Scharfsinn und solcher Unbefangenheit hier hat zur Sprache bringen wollen.

Ich wende mich nun zum Mittelpunkte aller Gründe und Gegengründe, welche sich durch unsere Verhandlungen hindurchziehen. — Zuvörderst bedarf es wohl keiner Versicherung, wie

sehr ich, wie sehr überhaupt der Idealismus mit dem Satze des Verfassers übereinstimmen müsse (S. 24, 25): „Wer die Welt aus einem schlechthin Einen zu begreifen gedenkt, der mag zusehen, wie er in das Eine hinein oder aus ihm heraus die Mannigfaltigkeit des Daseins und den Wechsel der Erscheinungen bringen will. Aber auch, wer ein zusammenhangloses Vieles und Mannigfaltiges zum alleinigen Princip aller Erklärung annimmt, wird vergeblich sich bemühen, den sinnigen Zusammenhang der Erfahrungswelt daraus abzuleiten." Ob der letztere Vorwurf nicht, zum Theil wenigstens, die Herbart'sche Philosophie treffe, wird sich zeigen. — Sodann will ich über die philosophische Bedeutung des Wortes „Zweck" nicht streiten, welches in den spekulativen Systemen seit Kant's Vorgang im allgemeinern Sinne einer „immanenten Teleologie" gebraucht wird. Mir genügt vorerst, um das, worauf es mir hier ankommt, zu erweisen, an dem eben vernommenen Satze und an der weitern Bemerkung unsers Verfassers (S. 7, vergl. S. 18): daß alles Bestimmte, als Bestimmtes zugleich ein „durchgängig Bezogenes" sein müsse, daß schlechthin „alle einfachen Wesen mit einander in unmittelbaren oder mittelbaren, wenn auch noch so entfernten wirklichen Beziehungen stehen", woraus denn, durch Verwandlung der entferntern Beziehungen in nähere und umgekehrt, die Möglichkeit der Veränderung (sehr mit Recht und mit meiner vollen Beistimmung, wie eine Vergleichung mit dem Schlusse des ersten Theiles der „Ontologie" zeigen kann) abgeleitet wird. Aber ich fürchte nur, daß wir über die wahre Bedeutung dieses Gedankens und über die Tragweite der aus ihm zu folgernden Begriffe noch nicht völlig einverstanden sind.

In Herbart's System verhielt es sich bekanntermaßen mit jenem Begriffe der „Beziehung" ganz anders, und da selbst bei unserm Verfasser der Ausdruck etwas schwankend gehalten ist, so sei es erlaubt, scharf auf den dabei obwaltenden Unterschied aufmerksam zu machen. Bei Herbart ist es nur ein äußerliches Bezogensein, ein vollkommenes oder unvollkommenes Zusammen einfacher Wesen, wo sogar noch zeitliche Bestim-

mungen dazugemischt werden, indem Herbart die weitere „Hypothese“ macht, um überhaupt nur die Möglichkeit einer Veränderung in der Welterscheinung begreiflich zu finden, daß ein Theil der Wesen schon in ursprünglichem Zusammensein sich befunden habe, ein anderer aber nicht, der erst allmählich in diesen Zustand hineintrete.

Die Erweiterung dieses Herbart'schen Begriffes, das „Zugeständniß“ unsers Verfassers besteht nur darin, daß diese Beziehungen vielmehr allgemeine, alle Wesen in einer (gewissen, freilich vorerst noch nicht näher bestimmten) Einheit umfassende sind. Dieser Begriff — fügt er bei — sei eben so „unbedenklich“, wie der Herbart'sche — wir setzen hinzu, er ist auch consequenter, — denn „die Beziehungen werden durch ihn nicht absolut gesetzt“ (als wenn dieselben das Prius, sei es begrifflich oder gar zeitlich, für die einfachen Wesen sein sollten), vielmehr sind „die einfachen Wesen die nothwendigen Voraussetzungen ihrer Beziehung in unserm metaphysischen Denken“, während „objektiv genommen, die Wesen wie ihre Beziehungen unter den gemeinschaftlichen Begriff des nicht durch Anderes Gesetzten fallen“ (S. 18).

Ich kann mich damit, und mit dem weiter daraus Gefolgerten, nach allen Seiten einverstanden erklären, und thue es hierdurch; dennoch ist mit all diesem nicht im Mindesten mein ursprüngliches Bedenken gegen das System entkräftet, welches gegen eine ganz andere Seite desselben sich richtet. Mag es auch weniger verbindlich lauten, ich muß es aussprechen, daß man den Grundeinwand noch gar nicht erkannt, die von mir nachgewiesene Hauptlücke des Systemes nicht ausgefüllt hat, so lange man meint, mein Tadel treffe bloß jenen, freilich auch inconsequenten, aber durch eine Nachbesserung leicht zu beseitigenden Begriff einer nur theilweisen Beziehung der einfachen Wesen bei Herbart. Ebensowenig argumentire ich gegen die Folgerungen, welche derselbe von hier aus macht; endlich will ich gegen das „Zusammen“, gegen die Hypothese „wechselseitiger Störungen“ an sich Nichts einwenden; letztere scheint auch mir ein ganz passender Ausdruck,

um gewisse Einwirkungen unter den Weltwesen, besonders im Gebiete des Organischen, zu bezeichnen, welche man allerdings Störungen nennen könnte, aus denen das organische Wesen in seine Ursprünglichkeit sich wiederherstellt.

Ich habe auf eine andere, durchgreifende Unterlassung hingewiesen: Jenes vollkommnere oder unvollkommnere „Zusammen" der Weltwesen, ihre daraus hervorgehende wechselseitige Störung und Selbsterhaltung läßt Herbart's System als etwas Letztes, Alles Erklärendes, selbst aber keiner Erklärung Bedürfendes stehen. Ich glaube gezeigt zu haben, daß Dem nicht so sein könne, daß gerade hier begreiflich gemacht werden müsse, wie sie sich stören, d. h. allgemeiner, wie sie überhaupt nur zunächst für einander da sein können. Herbart hat in dieser Frage sich nur mit den oberflächlichsten mechanischen Vorstellungen über jenes Verhältniß abgefunden: er vergleicht jene Störungen bekanntlich dem wechselseitigen Sichdrücken zweier Körper. Dadurch entgeht es freilich, wenigstens für den ersten sinnlichen Anschein, der Nöthigung, sie durch ihr qualitatives Verhältniß auf einander wirken zu lassen; dem ungeachtet ist es doch auch dies Letztere, was überall von ihm für diese Wechselwirkung stillschweigend mit vorausgesetzt wird. Aber die Möglichkeit hiervon ist eben höher zu erklären. Die einfachen, urqualitativen Dies sind nicht nur an sich, sondern es liegt in ihnen die Möglichkeit wenigstens, für einander zu sein, sich Blöße zu geben, zufolge und vermöge dieser verschiedenen Qualität auf einander zu wirken: dies ist für Herbart's System ebenso nothwendig, um die Erscheinung eines Mannigfaltigen und einer Veränderung zu erklären, als der Begriff qualitativer Diesseiten selbst; und jetzt ist von Drobisch wenigstens zugestanden, daß man jene Beziehung, der Möglichkeit nach, sich als eine allgemeine, allumfassende zu denken habe.

Aber wie wird dies nothwendig vorauszusetzende Allbezogensein selber denkbar? Dies ist die große Lücke, die im Systeme zurückbleibt, durch die es genöthigt wird, weiter zurückzugehen, um nur sich selbst und seine eigene Grundlage zu rechtfertigen, um jenes „Zusammen" einfacher, an

sich unbezogener Wesen, welches ihm sehr mit Unrecht erstes, ursprüngliches Factum bleibt, überhaupt nur denkbar zu machen. Und wenn ein so scharfsinniger, auch im metaphysischen Denken vielfach geübter Mann, wie Drobisch, diesen Haupt- und Cardinalpunkt unserer Kritik übersehen hat und darin nur jene beiläufige, von ihm allerdings berichtigte Bemerkung gegen das System erblicken konnte, von dem nicht theilweisen, sondern, wenigstens der Möglichkeit nach, allgemeinen Bezogensein der einfachen Wesen: so können wir in der That dies nur also erklären, daß er von Herbart aus, welcher ihn zuerst in die Philosophie eingeführt hat, gewöhnt worden sein möge, jedes Problem, jedes Begriffsgebiet für sich zu betrachten, und weniger die nothwendigen Beziehungen aufzusuchen, welche zwischen den Hauptproblemen selber statt finden, und welche sie in diesem Ganzen selber anders gestalten müssen.

Somit wäre dem Systeme vielmehr die einfache Frage vorzuhalten, die Herbart ebensosehr, wie seine Schule übersehen hat: wie es vorerst nur möglich sei, daß die einfachen Wesen, in ihrer Urbestimmtheit und Unabhängigkeit von einander, in ein Wirksames, jedes zu Selbsterhaltungen reichendes „Zusammen" treten? Die einzig genügende Antwort darauf braucht hier nicht ausgeführt oder weiter begründet zu werden; eine solche Begründung hat sie von uns in streng metaphysischem Zusammenhange erhalten, die weder bisher widerlegt worden, noch für die überhaupt eine Widerlegung zu fürchten ist, — denn ihre Garantie liegt in der gesammten Thatsache der Welt; — hier genügt es, dieselbe historisch auszusprechen: nur dadurch können die an sich unterschiedenen Diesseiten („einfachen Wesen") zugleich in ein Füreinander treten, daß durch sie alle hiedurch eine ursprüngliche Wechselbeziehung hindurchgreift, daß sie ein ursprüngliches System (*κόσμος*), eine Ordnung ausmachen, — und dies ist es eben, was ich als Zweckmäßigkeit der Weltwesen für einander bezeichnete, und in sehr universalem Sinne den in der Welt (die eben darum „Universum" ist) realisirten Zweckbegriff nannte, wobei ich mich für jetzt freilich nicht auf die

weitere metaphysische Entwicklung dieses Zweckbegriffes einlassen kann, durch welche er auch bei mir zugleich dann einen speciellern, der gewöhnlichen Auffassung näher liegenden Sinn erhält. —

Ist aber einmal dieser erste Schritt über die Schranke des Systemes hinaus geschehen — und ich sehe keine Möglichkeit für dasselbe, ihn zu vermeiden, wenn es überhaupt fürder bestehen, sogar sich selbst nur verstehen will, — so werden alle weitern Consequenzen, denen es jetzt noch sich weigert, allmählich von selbst sich finden. Wenn namentlich zugegeben worden, wie Drobisch dies gethan, daß die Welt „realisirte Ordnung" sei (S. 86): so wollen, wie uns dünkt, jene Ausstellungen nicht viel mehr bedeuten, daß man damit doch nicht weiter gelange, als bis zum Begriffe „eines in Ordnung Gebrachtseins" derselben. Ich behaupte vielmehr zuversichtlich, daß ebenso der natürliche, unverschrobene Menschenverstand, wie ein gründliches, bis zu Ende dringendes Denken, welches sich der bei jenem Dunkel bleibenden, nöthigenden Prämissen nur klar bewußt wird, „bei dem Factum einer realisirten Ordnung, als dem letzten Erreichbaren" (S. 87), schlechthin nicht stehen bleiben könne, sondern mit jener zugleich ein absolut Ordnendes, d. h. aus seiner eigenen Einheit ihr Mannigfaltiges schöpferisch Setzendes denken müsse, daß Jeder, der nur consequent oder unbefangen fortzufolgern im Stande sei, zur Anerkenntniß gezwungen werden könne: daß mit jener auch dieses, als Grund derselben, absolut gesetzt sei. Ueberhaupt handelt es sich hierbei nicht vom „Wünschen oder Verlangen", schlechterdings „die Metaphysik in spekulative Theologie übergehen zu sehen", sondern es handelt sich von streng logischer Consequenz oder Inconsequenz, von ganzem oder von halbem Denken.

Noch weniger scheint die Bemerkung hier viel verschlagen zu können, daß wir mit dem Begriffe eines Ordnenden doch nur bis zur Vorstellung eines „Stoffes" gelangen, der von jenem in Ordnung gebracht werde, keinesweges bis zum Begriffe eines schlechthin Ordnenden (S. 86). Wenn man sich nur die Mühe nimmt, die Vorstellung eines Stoffes, welche kaum der näch-

sten, sinnlichsten Empirie Stich halten kann, sowie den Begriff eines ihn ordnenden Demiurgen tiefer zu untersuchen; so wird man bald gewahren, daß, um selbst nur begreiflich zu finden, wie der Weltstoff in Ordnung gebracht werden, das bleibende Gepräge solcher Ordnung annehmen könne, in ihm eine Möglichkeit dazu, eine innere Anlage oder äußere Brauchbarkeit für jene Ordnung, nothwendig angenommen werden müsse, die wiederum nicht so vom Zufalle abhängig gemacht, d. h. unerklärt und unbegriffen bleiben darf. Es ergiebt sich daher wiederum, daß wir auch mit jenen Vorstellungen vom „Stoffe" und „Ordnen des Stoffes" an kein Letztes, durch sich selbst Verständliches gelangt sind; wir haben lediglich, nur verworrener und mit rohsinnlichen Hypothesen durchmischt, das alte Problem wiederholt: wie überhaupt Harmonie, Uebereinstimmung möglich sei zwischen den von einander unabhängigen endlichen Substanzen, seien sie auch als „Stoff" oder als „Stoffe" vorgestellt? Um aber dies Problem in letzter Instanz, auf wirklich begreifliche Weise zu lösen, bleibt Nichts übrig — wie unter Anderm auch eine kritische Geschichte der bisherigen speculativen Systeme zeigen könnte, — als zuletzt, gleichviel in welcher Wendung und in welchem Maaße der Entwicklung dieses Begriffs, zur nothwendigen Anerkenntniß eines höchsten intelligenten Weltprincips sich zu erheben; welcher Anerkenntniß auch Herbart sich nicht verschlossen, vielmehr das stärkste Zeugniß ihrer Unabweisbarkeit gegeben hat; — nur ist der Um- oder Nebenweg, auf welchem er dazu gelangt, ziemlich unbeholfen angelegt und mit nicht sonderlicher Consequenz von ihm verfolgt worden.

Wenn unser Verfasser daher, in rühmender Anerkennung seines Meisters, sein System mit besonderm Nachdruck ein wohldurchdachtes nennt, das sich leichter verunstalten als verbessern lasse: so wollen wir diesen Vorzug, unter schon sonst erörterten Einschränkungen, nach Unten hin, in Betreff der Folgerungen von seinem Principe aus, ihm zugestehen. Nach Oben zu, in Rücksicht des Nichteingehenwollens auf die weitern Bedingungen, unter welchen jenes Princip selbst nur begreiflich wird, können

wir ihm diesen Vorzug nicht einräumen. In diesem Betrachte wird es sich dem Vorwurfe willkürlicher Beschränkung, ja der Bornirtheit kaum entziehen können. Denn was verdient eigentlicher diesen Namen, als das vom Systeme an den Tag gelegte Verfahren, unter dem Vorwande exacter Methode und wissenschaftlicher Nüchternheit sich an einer Hypothese genügen zu lassen, die für sich selbst und ohne höhere Voraussetzungen schlechthin sich nicht behaupten läßt, während man denselben Begriff, der jener Hypothese erst innere Haltung und Begreiflichkeit zu geben vermöchte, an einer andern Stelle vereinzelt nachbringt, aber auch hier vor jeder weitern Entwicklung ihn fallen läßt und abhält von jedem Eingreifen in den übrigen Zusammenhang, ohne inne werden zu wollen, wie ein solches, in mehrere Stücke gebrochene System unmöglich auf die Dauer dem nach Einheit drängenden Geiste der Spekulation genügen könne? Der nächste Schritt eines freien beweglichen Denkers geht über die willkürlich gezogenen Schranken und Absonderungen hinaus, wie wir dies zum Theil schon bei unserm Verfasser gefunden haben.

Wohl erkenne ich, daß es ungerecht wäre, diese Anklage unter den neuen Philosophieen allein auf das Herbart'sche System zu beschränken. Dennoch nehme ich keinen Anstand, es auszusprechen, daß überhaupt jenes Absondern des praktisch Religiösen von der Theorie, jene Behauptung, daß es unmöglich bleibe, seinen Inhalt und seine Ueberzeugungen zum Range theoretischer Gewißheit zu erheben, und so überhaupt ihm den entscheidenden Einfluß auch für die Wissenschaft zu geben, — auf einem Grundmißverständnisse beruhe, welches freilich mit unserer lange genug gepflegten, den Menschen in zwei Hälften theilenden Bildung auf das Engste verwachsen ist, darum jedoch nicht weniger seinem innern Wesen widerspricht. Mag nun jener religiöse Gehalt, wie bei Kant, als moralisch praktischer Vernunftglaube auftreten, oder wie bei Schleiermacher, aus der weitern Entwicklung unsers ursprünglichen Abhängigkeitsgefühles sich ergeben, oder wie bei Herbart, als Resultat einer teleologischen Weltbetrachtung gefaßt werden, welche zwar für die subjektive Vorstellungs-

weise des natürlichen Bewußtseins unabweislich sei, der aber keineswegs ein spekulativer Erkenntnißwerth zukomme: — so erweisen sich dennoch alle diese Trennungen und vermeintlichen Behutsamkeiten als erkünstelte und willkürliche, denn sie widersprechen der Natur unseres Geistes, der da Einer ist und in sich übereinstimmend, der nicht Lügen gestraft sehen kann von seinem theoretischen Vermögen, was er zu glauben unwiderstehlich gedrängt wird. Und zudem, blickt man genauer hin, so ergiebt sich jenes Abhängigkeitsgefühl, jener praktische oder ästhetische Glaube, als ein durch und durch Theoretisches: es ist nur das ursprüngliche Bewußtsein von der Idee des Absoluten, ursprüngliches Denken, ohne welches wir überhaupt nicht einmal den Namen: Gott mit Bewußtsein und mit Unterscheidung auszusprechen vermöchten. Vielmehr zeigt sich dieser als eigentlicher Mittelpunkt und als Ziel alles Denkens, das Ursprünglichste, Allvereinigende in ihm. Welch ein Widerspruch daher, in diesem höchsten Gedanken dennoch den Grund zu einem Zwiespalte im Wesen des Menschen, in seinem Bewußtsein und seiner gesammten Cultur finden zu wollen, und während in der That alle Pfade des geistigen Lebens und der Bildung, gründlich verfolgt, zu jener Gewißheit und damit zur freudigsten, befriedigten Harmonie des Geistes in sich selber führen können, dennoch zu wähnen, jene Erkenntniß müsse immer nur „Glaube" bleiben, und abgetrennt von allem übrigen Bewußtsein und Erkennen, in einer besondern Abtheilung des Geistes aufbewahrt werden! Doch ist es kaum noch von Nöthen, mit eigentlicher Beweisführung diesem Irrthume einer mangelhaften Zeitbildung entgegenzutreten; er ist vielmehr nur kürzlich zu bezeichnen, als das, was er ist, als das sich selber mißverstehende, zaghafte Vorurtheil eines halben Denkens, das sich für besonnen und behutsam hält, während ihm sein eigentliches Wesen gerade noch verhüllt geblieben ist. Was Herbart's System wenigstens betrifft, so scheint sich auch hier wieder ergeben zu haben, daß es durch jene Cautelen und Clauseln für den unbefangenen Beurtheiler keineswegs an Bündigkeit und Klarheit gewonnen habe. —

Nach diesen durchgreifenden Erörterungen darf ich mich mit dem Verfasser über die weitern in seiner Abhandlung ausgesprochenen Resultate fast durchaus im Einverständnisse erklären, und ich erblicke kein geringes Zeichen innerer, objectiver Wahrheit in dem Umstande, daß so weit entlegene Ausgangspunkte, so verschiedene Principien, wie sie Anfangs unwiederbringlich uns trennen zu wollen schienen, dennoch in der Mitte, im wesentlichen Ergebnisse sich begegnen müssen. Bestimmter jedoch bewährt sich daran mir wieder, welche innere Macht dem Begriff des „Zweckes", der „Weltordnung" beiwohnt, wenn er, wie auch von unserm Verfasser geschehen, in seiner allgemeinen Bedeutung ergriffen und die in ihm liegende Consequenz dargelegt wird: auch hier ist der Sieg einer besonnenen theistischen Ueberzeugung geblieben.

Wir dürfen in diesem Betracht als die Hauptgedanken des Verfassers folgende herausheben, in welchen die Erweiterung der Herbart'schen Principien, wenigstens das schärfere und bündigere Zusammenfassen des dort nur in Vereinzelung Gebliebenen oder Unausgeführten sich wohl kaum verkennen läßt: — Es ist ein allgemeiner Zusammenhang aller Wesen unter einander anzunehmen, welcher nach „festen Gesetzen" sich bestimmt; diese umfassen daher auch das Denken und sind „ewige Wahrheiten" für dasselbe. Aus dem Begriffe dieses allgemeinen Zusammenhanges folgt jedoch nicht zugleich, daß dies gegenseitige Sichentsprechen auf alle Weltwesen im Einzelnen sich erstrecke, daß es als eine reale, allseitige Einwirkung aller auf alle schon verwirklicht sei. Hier macht daher der Verfasser auf eine neue, sehr beherzigenswerthe Unterscheidung im Begriffe jenes Weltzusammenhanges aufmerksam: idealiter, der allgemeinen Möglichkeit nach, herrscht zwischen Allem Wechselwirkung; denn „ewige Gesetze" halten und tragen die Gesammtheit; realiter jedoch, in jedem wirklichen Weltzustande ist nur ein aliquoter Theil dieser Möglichkeit vollzogen, die daher stets einer andern Platz macht; und dies ist es, was das Phänomen der Veränderung an den in ihrer Urqualität unveränderlich beharrenden Weltwesen erzeugt. —

Dieser in seiner Allgemeinheit richtige und unabstreitbare Gedanke wird jedoch sich noch mit weiteren Begriffen ergänzen müssen, — auf sie in ihrer Bestimmtheit einzugehen, ist hier nicht der Ort, indem sie im zweiten Theile meiner Ontologie bereits ihre metaphysische Ausführung erhalten haben, — um zu erklären, wie nicht nur bloßer Wechsel, unablässige Veränderung, sondern diejenige geordnete, zweckmäßig verknüpfte Reihe von Veränderungen möglich sei, welche das Weltphänomen auf universale Weise uns zeigt. Ich habe noch nicht völlig ergründen können, wie und mit welcher Bestimmtheit der Verfasser diesen Gedanken im Auge hatte, wenn er den Weltwesen ein Streben beilegt, ihre innern Zustände in Gleichgewicht zu setzen, und von einer Nothwendigkeit spricht, durch welche innere Zustände und äußere Lagen übereinstimmen müssen, wonach sich „ein Princip" ergebe, „das den innern und äußern Weltzusammenhang immer mehr einer endlichen Ausgleichung und concreten Einheit entgegenführt;" — woraus wiederum folge, „daß die Veränderungen in der Welt immer geordneter und regelmäßiger werden".

Auch das Letztere scheint uns ein wichtiger Gedanke, völlig entsprechend der gegebenen Weltthatsache, welche, so weit unsere bisherige Kenntniß der sinnlichen und der geistigen Welt reicht, einen Fortschritt von unvollkommnern Zuständen in vollkommnere, dem absoluten Weltzweck entsprechendere, deutlich und allgemein aufweist. Aber die Frage ist eben, wie jenes „Princip" gedacht werden müsse, welches jenen absoluten Weltzweck immer entschiedener, gelingender, in das All, wie das Einzelne des Weltzusammenhangs — beides kann, wie man sieht, nur Hand in Hand gehen — einzubilden vermöge? Die Vorstellung „ewiger, allgemeiner Gesetze" u. dgl., — so gewöhnlich solche und ähnliche, für die Metaphysik nichtssagende, höchstens in der Physik zu tolerirende Bezeichnungen auch in jener Wissenschaft von den Principien noch vorkommen mögen, — diese Vorstellung kann hier durchaus Nichts erklären, noch entscheiden. „Gesetz" kann, um seines eigenen Begriffes willen, nicht als ein Letztes gedacht werden: eine

Ordnung von Weltgesetzen, mit denen man auch in der Philosophie so freigebig ist, bleibt ein schlechthin unverständlicher Gedanke, ohne einen ordnenden Weltgesetzgeber; und wenn man in einem bestimmten Falle von einem Gesetze spricht, so zeigt dies nur, daß man innerhalb eines gewissen Bereiches von Erscheinungen bei einem allgemeinen Begriffe für dieselben angekommen sei, der für jetzt uns die Schranke des Forschens, ein Letztes, nicht weiter zu Erklärendes geworden ist. Der Physik, wie gesagt, können dergleichen Schranken zugestanden werden; die Metaphysik soll Nichts der Art anerkennen, wenigstens soll sie mit klarem Bewußtsein die Frage nach dem höhern und letzten Grunde sich offen erhalten. —

Bei jenem Begriffe des allgemeinen Weltzusammenhanges jedoch — so fährt der Verfasser fort, — kann noch von keinem Zwecke in ausdrücklicher Bedeutung die Rede sein. Dieser kündigt sich erst in der Welt des Organischen, bestimmter noch in der des Geistes an. (Wir haben schon bezeugt, daß wir uns diese bestimmtere Wortbezeichnung gleichfalls gern gefallen lassen.) Die „Seele" bedarf zu ihrem Schutze eines Leibes: — und hierbei werden wir eben auf die besondern Veranstaltungen hingewiesen, welche unsern Leib zu jenem Zwecke geschickt machen. Er kann nur entstanden sein durch ein Princip, welches, denselben bildend, ihn ausdrücklich als Mittel dachte zu jenem Zwecke. Wir gestehen indeß, daß der bei Herbart und bei unserm Verfasser durchblickende Gedanke, die zweckmäßige Thätigkeit Gottes nur in der Bildung des menschlichen Leibes für den Geist anerkennen zu wollen, für den Naturkundigen und vergleichenden Physiologen namentlich, etwas durchaus Willkürliches und Gezwungenes behalten muß; ja er ist, in dieser Isolirung belassen, so unhaltbar, er steht in so entschiedenem Widerspruche mit jeder umfassenden Naturanschauung, und behält auch in Bezug auf das zu Erklärende selbst, eben weil ihm die in der Reihe der Organisationen liegende Analogie abgeht, etwas so Unverständliches, daß wir wenig mehr dadurch geleistet glauben, als durch die mythische Erzählung in der Genesis, an die er unwillkürlich

erinnert: daß, nachdem die Erde Pflanzen und Thiere habe entstehen lassen, Gott selber dem Menschen seinen Leib aus Erde gebildet habe.

Ist jedoch die Metaphysik überhaupt nur einmal, gleichviel in welcher Ausdehnung der Prämissen, zum Begriffe eines in der Weltbildung zwecksetzenden Wesens gelangt: so kann sie mit dem Verfasser (nachdem derselbe einige überflüssig luxurirende Hypothesen über die Möglichkeit mehrerer Weltbildner, sehr mit Recht, beseitigt hat) zuletzt nur im Begriffe „Eines zweckschaffenden Welturhebers" enden, in welchem wir, was der Verfasser nun weiter ausführlich zeigt, zugleich Gott anzuerkennen haben mit all den erhabenen Eigenschaften, die wir der Gottheit in ethischer Beziehung beilegen müssen; denn auch hier ist, wie der Verfasser richtig andeutet, keine Kluft zwischen Geist und Natur befestigt: die Natureinrichtungen sind dergestalt beschaffen, daß sie durch ihre immanente Nothwendigkeit dem Guten dienen, und das Gute im Willen des Menschen ist auch das Wesentliche, die wahre Natur desselben, so daß nur Eine Gesetzgebung durch Natur und Geist hindurchreicht. (Die einzelnen zerstörenden Ereignisse in der Sinnenwelt, auf welche der Verfasser beiläufig aufmerksam macht, werden den tiefer sehenden Forscher an dieser Einsicht nicht irre machen, welche vielmehr zeigt, wie in jedem Wesen seine Naturanlagen auch auf das Gute, auf die Vollkommenheit desselben hinstreben, während das Böse in ihm auch das im tiefstem Sinne Naturwidrige für dasselbe ist. Und ebenso verhält es sich mit dem Sittlichen im Menschen, worin er erst seine wahre Natur, sein innerstes Wesen verwirklicht, ebenso befriedigt fühlt.)

Ich gehe für jetzt nicht auf die weitern Ideen am Schlusse des Aufsatzes ein, auf den Begriff eines höchsten intelligenten Wesens mit „Organen", sogar mit dem Analogon einer Vermittlung von Transscendenz und Immanenz in Bezug auf die Welt, indem wir Gott an sich selber als „einfach", insofern er aber Urheber von Zwecken und Mitteln im Weltzusammenhange ist, als „die Einheit dieses Einfachen mit einem Vielen" denken

sollen. Mir genügt vorerst, und ich erblicke darin einen wichtigen Sieg der Wahrheit und des gründlichen Denkens, daß auch von Herbart's Lehre aus der Mittelpunkt einer theistischen Weltansicht mit Entschiedenheit gewonnen ist. Hat diese einmal Wurzel gefaßt, so werden die bisherigen Schranken des Systemes nach allen Seiten sich lüften, und der innerste Geist desselben zu tiefern und umfassendern Ideen sich ermuthigen. Und in der That wird schon jetzt unser Verfasser kaum läugnen können, selber Ansätze und Keime zu einer vorher von ihm so perhorrescirten „spekulativen Theologie" gegeben zu haben. Wenigstens wird er sich erklären, wie andere Denker ebenso objectiv und nüchtern zu verfahren meinen, wenn sie, von metaphysischen Principien ausgehend, die ihnen zu einem umfassendern Begriffe des Universums verhelfen, ebenso keineswegs den psychologischen Principien Herbart's huldigend, welche, wie der Verfasser selbst wohl empfunden hat, jeder klaren Einsicht in das Wesen des Geistes, vollends des absoluten Geistes, in den Weg treten, auch zu einem vollständigern und umfassendern Begriffe des letztern zu gelangen behaupten. Der Vorwurf des „Anthropomorphismus", den unser Verfasser fürchtet, kann sie vollends nicht besorgt machen: auch dies ist nur einer der Popanze und leeren Schreckbilder, die, als Reste der Kantischen Reflexionsbildung, von vermeintlich klaren oder kalten Forschern, in der That aber von solchen, die mit unausgebildeten oder nebulosen Vorstellungen sich Genüge thun, denen entgegengehalten werden, welche auf einem wirklich verständlichen, das Weltproblem erklärenden Begriffe des höchsten Wesens bestehen. Was es mit der Wissenschaftlichkeit jenes Vorwurfes auf sich habe, den gerade jetzt der moderne Pantheismus und Naturalismus mit Vorliebe auszubeuten sucht, habe ich an einem andern Orte beleuchtet *).

---

*) „Ueber die spekulative Begreiflichkeit Gottes" (Zeitschrift Bd. VI. S. 155. Vergl. 177—159. S. 166 u. s. w.), auf welche Abhandlung überhaupt für die hier vorliegende Untersuchung zu verweisen mir erlaubt sei.

Er ist eines jener Argumente von schlechtester Beschaffenheit, weil er mit der Miene der Umsicht und der Bedachtsamkeit in der Wissenschaft, doch nur auf Hemmung derselben und auf Verewigung der Halbheiten in ihr gerichtet ist. Er hängt auf das Tiefste mit dem Aberglauben zusammen, daß je unpersönlicher, nebelhafter, der klaren Verständlichkeit entrückter, das Absolute gefaßt werde, desto spekulativer und reiner dessen Begriff geworden sei, überhaupt mit dem grundverworrenen Wahne, in der Dunkelheit und abstracten Unverständlichkeit eines Begriffes seine Tiefe zu suchen. Oder liegt in der Größe und innern Evidenz des Gedankens von Gottes absolutem Selbstbewußtsein für gewisse Geister die instinctmäßige Nöthigung, vor der Macht und dem Ernste desselben in die Halbdämmerung selbstbeliebiger Vorstellungen zu entfliehen, oder in der Nacht ihrer Verstocktheit dagegen zu verharren? — Auch deßhalb wiederhole ich, wie wichtig die Erweiterung ist, welche der treffliche Verfasser von hier aus dem Herbart'schen Systeme gegeben, indem er zugleich damit eine Autorität zerstört, auf welche die gegenwärtig im Schwange gehenden atheistischen Salbadereien noch am Ersten sich berufen könnten, wenn es ihnen irgend einmal daran gelegen wäre, auf ein philosophisches Princip zurückzugreifen. Jetzt aber, durch ein so klares Zeugniß abgewiesen, sind jene Neugesellen des Atheismus, die sich als die lautesten Wortführer der Philosophie geberden, auch von dieser Seite in ihrer wissenschaftlichen Armseeligkeit blosgestellt.

Jacob Böhme
und seine Bedeutung für unsere Zeit.

Erster Artikel

vom

Prof. Dr. Chr. H. Weiße.

Die Lehre des deutschen Philosophen Jacob Böhme in einem systematischen Auszuge aus dessen sämmtlichen Schriften dargestellt und mit erläuternden Anmerkungen begleitet von Dr. Jul. Hamberger, Prof. am K. Cadettencorps zu München. München, Verlag der literarisch-artistischen Anstalt, 1844.

So vielfach und zum Theil einsichtig Jacob Böhme's Lehre in der neuesten Zeit besprochen worden ist, so war doch eine ausführlichere, systematisch geordnete Darstellung, wie das vorliegende Werk sie giebt, ein Bedürfniß geblieben. Noch immer sind Böhme's Schriften im Ganzen wenig verbreitet, und häufig genug auch von Solchen ungelesen, von denen man, bei der größeren oder geringeren Verwandtschaft ihrer eigenen Tendenzen mit der Lehre des tiefsinnigen Sehers, eine aufmerksame Beachtung desselben mit Bestimmtheit erwarten sollte. Derartige Darstellungen, wie sie neuerdings mehrfach in Werken über Geschichte der Philosophie oder der Dogmen gegeben worden sind, pflegen, abgesehen von der ihnen häufig anhängenden Einseitigkeit der Gesichtspunkte, meist einen zweideutigen Erfolg zu haben; wenn sie hier und da Einen zum genauern Studium des Gegenstandes anregen, so erzeugen sie in Andern, und zwar in um so Mehreren, je mehr sie sich scheinbar durch Gründlichkeit und Vollständigkeit auszeichnen, die Meinung, als ob durch sie eine ausreichende Bekanntschaft mit ihrem Gegenstand gewonnen sei, und man

denselben nun als einen abgethanen hinter sich liegen lassen könne. Fast will es scheinen, als sei dieser Fall bei Böhme in noch höherm Grade als bei andern Schriftstellern eingetreten, seitdem die Besprechung seiner Lehre einen stehenden Artikel auch in solchen Werken, die sonst nicht leicht Notiz von ihr zu nehmen pflegen, zu bilden begonnen hat; manche Zeichen lassen argwöhnen, daß der größern Anerkennung, welche ihm durch die tonangebende Literatur neuerdings zu Theil geworden, nicht eben ein fleißigeres Studium seiner Schriften entsprechen mag. Ob nun dies für die Interessen der philosophischen und vielleicht nicht allein der philosophischen, sondern wenigstens eben so sehr der ersteren religiösen Bildung ein Nachtheil sei: darüber werden allerdings, zum Theil aber in Folge jener unzureichenden Bekanntschaft Verschiedene verschieden urtheilen. Um so entschiedener wird, wer mit uns die Ueberzeugung hegt, daß es in der That ein solcher ist, wer in Böhme's Schriften, in welches Verhältniß er sich auch wissenschaftlich zu ihrem Inhalt stellen möge, einen reichen, noch lange nicht erschöpften Quell jener doppelten Bildung erblickt, das Erscheinen eines Werkes willkommen heißen, welches, indem es unmittelbar auf viel umfassendere und gründlichere Weise, als es der Natur der Sache nach von Darstellungen, die nur als Theil oder Abschnitt in einen größern Zusammenhang eintreten, zu erwarten ist, in den innern Bau der Böhme'schen Lehre einführt, dabei doch ungleich weniger, als fast alle jene Darstellungen, es darauf angelegt hat, in irgend einem Sinne über diese Lehre abzuschließen. Der Verfasser dieses Werkes, wie es scheint, ein Schüler Fr. Baaders, verhält sich zu Böhme, so viel man aus dem Buche selbst ersehen kann, ganz eigentlich als ein Jünger und Anhänger, und zwar in einer so unbefangenen Weise, die wir wohl richtiger aus einer natürlichen Wahlverwandschaft, als aus dem Einfluß des Lehrers erklären; denn Baaders eigenes Verhältniß zu Böhme war ein ganz anderes, und eine Darstellung der Art, wie die vorliegende, wäre von ihm gewiß nicht zu erwarten gewesen. Es ist also durchaus nur im eigenen Interesse der Böhme'schen Lehre und nicht in irgend einem fremden,

oder sich über sie stellenden, daß er ihre Darstellung unternommen hat. Von der wissenschaftlichen Bildung unserer Zeit macht er dabei nur Gebrauch, um ihr die verständige, übersichtliche Form eines systematischen Zusammenhangs zu ertheilen, die sie bei ihrem Urheber bekanntlich entbehrt; denn auch die eingeflochtenen Reflexionen, die sich übrigens schon durch ihre äußere Form auf das Deutlichste von dem übrigen Texte abheben, sind ganz nur das, als was sie sich ankündigen: „erläuternde Anmerkungen"; sie stellen sich auf den eigenen Standpunkt der dargestellten Lehre, und suchen ihren Zusammenhang durch Vergleichung ihres Inhalts nur mit sich selbst, oder höchstens durch ganz einfache Erinnerungen an Naheliegendes und Allbekanntes weiter aufzuklären. Kurz, das Buch ist ein solches, aus welchem man, ohne andere Voraussetzungen dazu mitzubringen, als nur ganz im Allgemeinen die Empfänglichkeit für das Eigenthümliche seines Geistes und seiner Lehre, Böhme wirklich kennen lernen kann, und welches sich zugleich eben so sehr dazu eignet, Leser, die mit den Schriften des merkwürdigen Mannes noch unbekannt sind, für das Studium derselben zu gewinnen, wie auch anderen, die solches Studium bereits begonnen haben, das Sichzurechtfinden in demselben zu erleichtern und seine Resultate zu vervollständigen. Vielleicht daß sich von seinem Erscheinen die Aera eines neuen, zugleich lebendigern und festern Verhältnisses unserer philosophischen und theologischen Literatur zu einer Erscheinung datiren wird, welche ohne den empfindlichsten Nachtheil für die Fortentwickelung auf beiden Gebieten fortan von diesen Literaturen nicht mehr so, wie großentheils bisher, ignorirt werden kann.

Wir an unserm Theile glauben, um das raschere Eintreten einer solchen Aera, so viel wir eben vermögen, durch einen Beitrag von unserer Seite zu fördern, der Ueberzeugung entsprechend, die wir im Vorstehenden an den Tag gelegt haben, das Erscheinen dieser Schrift auf keine angemessenere Weise begrüßen zu können, als durch den Versuch, den wir hier machen wollen, über das Verhältniß Böhme's zu den philosophischen und insbesondere theologischen Bestrebungen unserer Zeit, und über den

Gewinn, der aus seinem Studium dafür theils schon gezogen, theils fernerhin zu erwarten ist, eine etwas bestimmtere Rechenschaft zu geben, als wir finden, daß man sich bisher davon gegeben hat. Wir unternehmen damit allerdings etwas wesentlich Anderes, als was unternommen zu haben wir so eben an dem Verfasser des vorliegenden Buches rühmend anerkannten, doch, meinen wir, etwas mit der Aufrichtigkeit dieser Anerkennung keineswegs Unverträgliches. Von dem Standpunkte des Verfassers aus würden freilich solche Fragen, wie wir sie uns hier vorzulegen gedenken, kaum aufgeworfen werden können. Wer diesen Standpunkt einnimmt, für den kann nur davon die Rede sein, bei dem gefeierten Denker und Propheten in die Schule zu gehen; über seiner Lehre das, was unserer Zeit als Weisheit und Wissenschaft, wenigstens auf spekulativ-religiösem Gebiete, gilt, zu vergessen, und das Erlernte nur etwa äußerlich in eine Form zu kleiden, die es unserm Zeitalter annehmlicher macht. Dieser Standpunkt ist, wir brauchen es nicht erst zu sagen, nicht der unsrige. So innig wir von der Verehrung jenes edlen Geistes und von der Ueberzeugung durchdrungen sind, daß unsere Zeit und daß wir selbst noch von ihm zu lernen haben: so steht in uns die Ueberzeugung nicht minder fest, daß auch durch die wissenschaftliche Forschung in einer diesem Geiste völlig fremden Richtung gerade in Bezug auf die höchsten Gegenstände des menschlichen Denkens Resultate gewonnen worden sind, welche durch das, was wir von ihm lernen können, wohl zwar weiter bereichert, und auch wohl (denn auch dies stehen wir nicht an, für möglich zu halten, so wenig auf den ersten Anblick deutlich sein mag, was wir damit meinen) befestigt, aber nicht dagegen vertauscht werden dürfen. Auch bei dieser Ansicht aber, und gerade bei ihr, durften wir eine Schrift, wie die vorliegende, mit aufrichtiger Freude willkommen heißen; wir durften es, abgesehen von den Vortheilen, welche wir davon für ein Studium uns zu versprechen Ursache haben, dessen Werth wir, wenn wir davon auch nicht alles Heil für unsere Zeit erwarten, doch immer noch sehr hoch anschlagen, schon aus dem Grunde, weil in einer derartigen Gesinnung, wie die des Verfassers, ohne

Zweifel eine Bürgschaft liegt, daß Böhme's Lehre als ein lebendiges Element und Ferment in die geistige Bewegung dieser unserer Zeit einzutreten eben so befähigt als berufen ist.

Es sei uns verstattet, unsere Betrachtung mit einer Frage zu eröffnen, die auch von unserm Verfasser in der ausführlichen, über Böhme's Leben und Schriften, über das Verhältniß seiner Lehre zur Philosophie und Theologie und über die bisherigen Schicksale derselben sich verbreitenden Einleitung zu seinem Werke aufgeworfen, und in einem von dem unsrigen verschiedenen Sinne beantwortet worden ist. Es ist diese: ob Böhme mit dem Prädicate eines Philosophen oder mit welchem andern Prädicate sonst, zu bezeichnen sei. Herr Hamberger vindicirt ihm (S. XXVIII. f.) die erstgenannte Eigenschaft unter polemischer Erwähnung der Aeußerung eines „jetzt lebenden berühmten Philosophen", des Inhalts, daß Böhme, „als ganz nur in seine Anschauungen gebannt und von denselben festgehalten und herumgetrieben, folglich aller Freiheit des Gedankens entbehrend, so wenig Philosoph genannt werden könne, daß er mit seinen Anschauungen vielmehr selbst als ein bloßes Object der Philosophie zu betrachten sei." Was nun diese Aeußerung betrifft, so kann es vielleicht überraschen, sie gerade aus Schelling's Munde zu hören (denn dieser ist es doch wohl, der sie gethan haben soll); aus dem Grunde, weil der Begriff, welchen dieser Denker neuerlich von dem, was er „positive Philosophie" nennt, aufgestellt hat, bei vollständiger Abtrennung von allen Elementen der „negativen Philosophie" (einer so vollständigen, wie wir nicht für wahrscheinlich halten können, daß sie bei Schelling selbst stattfinden sollte), allerdings wohl etwas derartiges, wie die Böhme'schen „Anschauungen", ergeben würde. Hievon jedoch abgesehen, und zugleich auch davon, was in jener Aeußerung etwa wie ein Vorwurf zu klingen scheinen könnte, oder wenigstens von unserm Verfasser so verstanden worden ist, halten wir den Inhalt des Ausspruchs selbst für wahr; um so entschiedener, je bestimmter wir die Ueberzeugung hegen, daß keiner Philosophie, so positiv auch ihr Inhalt sein mag, wenn sie wirklich Philosophie, d. h.

Wissenschaft, wissenschaftliche Speculation sein will, hierzu des Elementes der von Schelling so genannten negativen Philosophie entbehren kann. So wenig wir, auch bei der reichsten Fülle einer begeisterten Anschauung der sichtbaren Welt, denjenigen einen Maler nennen würden, der des Organs entbehrt, welches ihn befähigen würde, den Inhalt dieser Anschauungen auf die Leinwand oder das Papier zu bringen, oder einen Dichter denjenigen, dem für einen entsprechenden Inhalt geistiger Anschauung die Gabe des sprachlichen Ausdrucks mangelt: eben so wenig halten wir uns befugt, den Namen des Philosophen in jenem eigentlichen strengern Sinne, der doch so lange festgehalten werden muß, so lange nicht auf die Möglichkeit einer wissenschaftlichen Philosophie verzichtet wird, da anzuwenden, wo das gemeinsame Organ aller wissenschaftlichen Erkenntniß, die Abstraction, das abstracte Denken, nicht vorhanden ist. — Was wir damit meinen, bedarf im Allgemeinen keiner Erläuterung, so wenig auch im Bereiche der philosophischen Speculation die nähern Fragen nach dem Geschäft, wie nach dem Grund und der Grenze der wissenschaftlichen Abstraction und nach ihrem Verhältniß zu den positivern Elementen, die, wie auf eine oder die andere Weise zuletzt Jeder zugibt, in der Philosophie freilich auch nicht fehlen dürfen, der That nach schon für erledigt gelten können. Wer den Unterschied zwischen einem positiven und einem negativen Elemente in der Philosophie überhaupt zugiebt, der wird sich leicht damit einverstehen, das letztere entweder schlechthin mit dem Elemente der Abstraction als gleichbedeutend, oder in ein Vorherrschen desselben zu setzen; die Behauptung also, die wir vorhin aussprachen, daß keine wissenschaftliche Philosophie des negativen Elements entbehren könne, ist wie man sieht, eine und dieselbe oder wenigstens sehr eng zusammenhängend mit der gegenwärtigen, welche das Organ der Abstraction für ein der Philosophie wesentliches und unentbehrliches erklärt. Wenn die negative Philosophie das ist, wofür die Philosophie überhaupt in demjenigen Systeme gegeben und behandelt wird, welches neuerdings als die ausgeführteste und charakteristische Darstellung die-

ser Philosophie, der negativen, bezeichnet worden ist: reines Denken, solches Denken, welches seinen Inhalt überall nur aus sich selbst und aus der ihm inwohnenden Nothwendigkeit entnimmt: so liegt es nahe, auch die Abstraction, — in der freilich das gedachte System seinerseits nur eine besondere Function des reinen Denkens, nicht das reine Denken selbst erblicken will, — als reines Denken zu bezeichnen, als ein Denken, welches sich auf sich selbst stellt; und von dem Inhalt absieht, der ihm durch die Anschauung, oder wie sonst man jenes receptive Geistesvermögen nennen will, welches einen Inhalt, der über dem Denken ist, aufzunehmen die Bestimmung hat, geboten wird. Aber wenn bei jener Bezeichnung der negativen Philosophie die Frage noch unbestimmt gelassen, oder auch wohl ausdrücklich verneint worden ist, ob ein reines Denken in diesem Sinne überhaupt anders als nur etwa durch Selbsttäuschung möglich sei: so wird, wer eben diese Bezeichnung auf die Thätigkeit des abstracten Denkens übertragen will, sich dabei wohl vorzusehen haben, daß er dies auf eine Weise thue, wobei wenigstens die relative Berechtigung der in der Abstraction von dem Denken angestrebten Selbstständigkeit eben so wenig, wie namentlich auch die Gültigkeit der logischen Denkformen, welche man unter dieser Voraussetzung folgerechter Weise auf die für das Denken solchergestalt in Anspruch genommene Autonomie wird zu begründen suchen müssen, gefährdet wird.

Das Prädicat eines Philosophen also glauben wir Böhme aus dem Grund absprechen zu müssen, nicht weil er diese Kraft des sich auf sich selbst stellenden Denkens nicht ausdrücklich kennt oder anerkennt, nicht ausdrücklich sein Wissen auf sie begründet, — in dieser Hinsicht findet er sich mit sehr vielen wirklichen Philosophen in ganz gleichem Falle — sondern weil dieselbe sich in ihm nicht auf die Weise bethätigt, welche für die Philosophie und für das wissenschaftliche Denken überhaupt charakteristisch ist. Wer dies einsieht, der wird auch an der Aeußerung, daß Böhme in seine Anschauungen gebannt, „der Freiheit des Gedankens entbehrt", den Anstoß nicht nehmen, der Herrn Hamberger zu der, ihrem Inhalte nach übrigens vollkommen richtigen und beifalls-

werthen Entgegnung veranlaßt hat: „es begegnen uns in Böhme's Werken die größte Besonnenheit und eine wahrhaft bewunderungswürdige Ruhe und Freiheit des Geistes, wie dies in der That schon aus dem Charakter des Mannes und aus seinen Lebensumständen kaum anders zu erwarten stehe." Es handelt sich nämlich, wie man leicht sieht, hier nicht von der praktischen, sondern von der theoretischen Geistesfreiheit, von der Fähigkeit der Beherrschung und verständigen Gestaltung des Inhalts der Anschauungen. Diese Freiheit wird nur durch die Kraft der Abstraction gewonnen, und sie ist Böhme, dem begeisterten mystischen Exopten, eben so entschieden abzusprechen, wie die unstreitig höher stehende, praktische oder sittliche Freiheit ihm zuzusprechen ist. Was er von sich selbst so häufig sagt, daß er die höhere Erkenntniß, deren er mit Recht sich rühmen darf, nicht als sein Eigenthum besitze, daß er sie nicht gesucht, sondern daß sie ihm, als er nur nach dem Heil seiner Seele gestrebt, unwillkürlich zu Theil geworden sei und fortwährend nur in Augenblicken einer innern Erleuchtung, die er nicht in seiner Gewalt habe, zu Theil werde, aber dann sich wieder vor seinem eigenen Bewußtsein trübe und beinahe verschwinde: alles mag sich zwar in einem gewissen weitern Sinne auch auf den eigentlichen philosophischen Denker anwenden lassen, aber es ist bei Böhme doch offenbar noch in einem eigentlichern und buchstäblichern zu nehmen. Es ist daraus auch die Formlosigkeit seiner Schriften, ihre Weitschweifigkeit und oft ermüdenden Wiederholungen, ingleichen der Mangel an Urtheil zu erklären, den Böhme selbst über den Werth seiner einzelnen Schriften zeigt; denn man würde übel berathen sein, wenn man sich in dieser Beziehung durch die von ihm selbst hin und wieder ausgesprochenen Urtheile leiten lassen wollte. Er spricht und schreibt in jedem Augenblicke, wie ihn der Geist treibt, ohne Rücksicht auf vorher Gesprochenes oder Geschriebenes, ja ohne eine deutliche Erinnerung an dieses Vorangehende; nimmt er irgendwo ausdrücklich darauf Bezug, so geschieht es fast überall ohne hinlängliche Klarheit über das Verhältniß des Früheren zu dem Nachfolgenden, und daher meist auf eine den Zusammen-

hang nicht nur nicht fördernde, sondern sogar störende Weise. Grade darum aber kommt es auch bei ihm gar nicht selten vor, daß sich mitten in einem Zusammenhange, der sonst nur Wiederholungen und oft nicht eben glückliche Umschreibungen eines oft und vielfach ausgesprochenen Inhalts darzubieten scheint, die herrlichsten Lichtblicke finden. Wer den edlen Geist einmal schätzen und lieben, wer einmal sich aus ihm zu erbauen und zu belehren gelernt hat, der wird aus diesem Grunde trotz jener Weitschweifigkeiten keine seiner Schriften gering achten oder vernachlässigen, gewärtig, wie er es überall sein muß, oft gerade da, wo er sie am wenigsten sucht, die kostbarsten, überraschendsten Aufschlüsse zu finden *).

*) Damit wollen wir indeß nicht für alle Schriften Böhme's einen gleichen Werth in Anspruch genommen, und auch nicht behauptet haben, daß, wer aus ihrem Studium Frucht ziehen will, sie nothwendig alle gelesen haben muß. Wir halten vielmehr dafür, daß man schon eine ziemlich vollständige und für das Bedürfniß der Meisten ausreichende Bekanntschaft mit ihm erwerben kann, wenn man mit der Aurora, die schlechterdings von Keinem, der Böhme nicht gänzlich fremd bleiben will, ungelesen bleiben darf, nur eine oder die andere der spätern größern Schriften verbindet, und zwar halten wir unter diesen für die empfehlenswertheste die drei Theile „von der Menschwerdung Jesu Christi", da sie sich ihrem Inhalte nach am Bequemsten an die erstgenannte Schrift ergänzend anschließen, und durch klaren Fluß der Darstellung vor den meisten andern der größern Werke (namentlich den „drei Principien", der „Signatura rerum", den „40 Fragen von der Seele" u. s. w.) vortheilhaft auszeichnen. Die Aurora aber läßt sich, was auch ihr eigner Verfasser zu ihren Ungunsten sagen möge, durch keine der spätern Schriften ersetzen, und diese alle müssen ohne sie mehr oder weniger unverständlich bleiben. Sie enthält in einer unnachahmlichen, von den spätern Schriften nie wieder erreichten Frische und Naivetät der Darstellung die eigentlichen Grundanschauungen, aus denen sich alles Nachfolgende entwickelt hat, die, selbst aber in diesem Nachfolgenden, zum Theil ohne deutliches Bewußtsein, nur vorausgesetzt werden. — Einen hohen Werth haben allerdings auch einige unter den kleineren Abhandlungen der letzten Lebensjahre Böhme's, wiewohl eine vollkommene concentrirte Darstellung seiner Lehre, die er wiederholt in demselben anstrebt, ihm freilich nirgends gelungen ist; und köstliche Perlen sind seine unter dem Namen „theologische Sendschreiben" abgedruckten Briefe.

Wenn aber Böhme nicht Philosoph ist, was ist er denn sonst, oder in welche bekannte oder anerkannte Kategorie genialer Begabung und Bethätigung haben wir diesen wunderbaren Geist einzureihen? Nicht ohne Grund werden die Ausdrücke: Mystiker, Theosoph, zum Behuf solcher Bezeichnung ungenügend auch von Solchen befunden, welche den Anstoß, der sich an diese Namen geheftet hat, die in den Ohren der Meisten noch immer wie Ekelnamen klingen, überwunden haben. Beide Prädicate muß Böhme nicht nur vielfach mit Solchen theilen, in denen von dem Specifischen seiner Begabung wenig oder nichts zu finden ist, — dies könnte man sich leichter gefallen lassen, denn in gleichem Falle befinden sich ja noch viele, ja fast alle, derartige Prädicate, — sondern sie werden, was unstreitig noch ein größerer Uebelstand ist, gerade von denjenigeu *nicht* gebraucht, denen ihn doch eben diese seine specifische Begabung am nächsten stellt. Diese nemlich ist, wenn wir sie in ihrem eigentlichen, innersten Grunde betrachten, keine andere, als die eigenthümlich *religiöse*, oder im edelsten, geistigsten Sinne *priesterliche*; es ist dieselbe Geistesanlage, die wir in den Propheten, Aposteln und biblischen Schriftstellern voraussetzen müssen, welche sie zu Trägern der Erleuchtung, die ihnen zu Theil ward, geeignet macht. — Die Frage, ob auch Böhme'n eine Erleuchtung ähnlicher Art zuerkannt werden dürfe, ist von unserm Verfasser (S. XLVI. f.) einsichtig und, abgesehen von der doch noch etwas zu strengen Vorstellung, die er sich von der Inspiration der biblischen Schriftsteller zu machen scheint, vorurtheilslos besprochen worden; wir tragen kein Bedenken, dem, was er über diesen Punkt und damit im Zusammenhange über den Begriff der *ächten* Theosophie sagt, in allen Hauptpunkten beizustimmen, besonders, wenn wir dasselbe durch das, was er schon zuvor von dem sittlichen Adel und der durchgängigen Lauterkeit der Lehre und des persönlichen Charakters seines Helden gesagt hatte, ergänzen. Mit Recht legt auch Herr Hamberger ein vorzügliches Gewicht auf die enge und durchgängige Beziehung, in welche sich das, was Böhme selbst als Eingebungen bezeichnet, die ihm durch den göttlichen Geist

geworden seien, allenthalben zu dem göttlichen Worte in der Schriftlehre stellt. So wenig man, wenn man aufrichtig sein will, den buchstäblichen Bibelglauben *), den Böhme durchgängig festhält, ja der überall die geistige Atmosphäre, das wahre Lebenselement seiner Anschauungen, ausmacht, philosophisch finden kann: so unschätzbar ist eben dieser Glaube als Bürgschaft oder Beglaubigungsmittel für die Lauterkeit der Quelle, aus der seine Anschauungen geflossen sind. Es ist nicht leere Einbildung, und noch weniger ist irgend etwas von Künstelei oder Absichtlichkeit dabei, wenn er auch seine kühnsten Gedanken an biblische Aussprüche oder an eine Tropologie der biblischen Erzählungen knüpft. Wer irgendwie dem Getriebe seines intuitiven Seelenlebens aufmerksam gefolgt ist, der kann nicht zweifeln, daß dieselben sich wirklich aus der Meditation der biblischen Lehre entwickelt haben; das tiefe und reiche Gemüth des begeisterten Sehers verhält sich allenthalben nur als der fruchtbare Boden, in welchen das Saamenkorn jener Lehre hineingesenkt wird, um üppig wuchernd Frucht zu tragen. Daß dieser Zweifel unmöglich ist, oder bei Einsichtigen nicht aufkommen kann, dafür giebt es, bei dem Misbrauch, der unläugbar auch mit der Schrift in einem derartigen Sinne getrieben werden kann und von Schwarmgeistern zu allen Zeiten getrieben worden ist, allerdings keine andere als moralische Bürgschaften. Dasselbe Zeugniß des Geistes, welches in letzter Instanz ja auch für die Bibel selbst als das allein entscheidende Beglaubigungsmittel eintreten muß, muß und darf im ähnlichen Sinne auch für alles, was auf eine oder die andere Weise als eine organische Fortentwicklung des in ihr enthaltenen Offenbarungsinhalts gelten will, in Anspruch genommen werden. Wer von diesem Zeugnisse nichts spürt bei dem Studium von Böhme's Werken und bei der, von diesem Studium

*) Doch hindert dieser Glaube ihn nicht, in der Aurora sich sehr freie Deutungen, ja hin und wieder einen ausdrücklichen Tadel der Mosaischen Schöpfungsgeschichte, als deren Autor er nicht in allen Punkten Moses angesehen wissen will (19, 79), zu erlauben.

nie abzutrennenden Betrachtung der Gesammtgestalt seines Lebens und seiner Persönlichkeit: mit einem Solchen ist über diesen Gegenstand nicht zu sprechen; ihn muß man als einen für das Eigenthümliche dieser Geistesoffenbarung Unempfänglichen zur Seite stehen lassen. Um indeß die Zahl der nur scheinbar, nicht wirklich Unempfänglichen immer mehr zu vermindern: dazu wird es wohl kaum eines Andern bedürfen, als nur einer allgemeiner noch, als bisher, verbreiteten Bekanntschaft mit der eben gedachten sittlichen Gestalt seiner Persönlichkeit, und dazu etwa noch mit solchen Parthien seiner Schriften, deren Inhalt, wie jener des noch bei Böhme's Leben im Druck erschienenen, aus mehreren kleineren Abhandlungen zusammengestellten Büchleins: „der Weg zu Christo", im Wesentlichen nur der allgemeine und popular verständliche, moralisch-religiöse ist. Sollten wir uns in unserm Zeitalter irren, wenn wir ihm die Fähigkeit zutrauen, jetzt, nachdem es in negativer Weise, durch seine Verstandes- und Vernunftbildung, die Vorurtheile abgelegt, welche bisher solcher Anerkennung gegenüberstanden, nun auch in positiver Weise das Bild dieser im wayrhaften und schönsten Sinne apostolischen Persönlichkeit auf sich wirken zu lassen, und ihm die Anerkennung, die ihm gebührt, nicht länger zu versagen?

Wir haben hier ein kühnes Wort ausgesprochen, aber kein solches, welches wir nicht, dafern wir nur seinen Inhalt und Sinn innerhalb der gebührenden Schranken halten, mit gutem Muthe zu vertreten uns getrauen dürften. Es handelt sich nämlich, wie jeder nicht ausdrücklich Verblendete oder Uebelwollende leicht erkennen wird, nicht darum, für Böhme die Würde in Anspruch zu nehmen, welche die Apostel des Herrn nicht durch eine besondere Naturbegabung, sondern durch ihre geschichtliche Stellung zu Dem, welcher der Mittelpunkt aller göttlichen Offenbarung im Menschengeschlechte ist, und durch den persönlich an sie ergangenen Ruf vor allen Spätergekommenen voraus haben und stets voraus behalten werden. Es handelt sich nur auf der einen Seite von der specifischen Geistesanlage, dem eigenthümlichen Talent oder Genie, wodurch sich die Organe der religiösen

Offenbarung von wissenschaftlichen, künstlerischen, staatsmännischen u. s. w. Talenten ohne Zweifel nicht minder, wie diese letztern unter sich selbst unterscheiden, auf der andern von der sittlich-religiösen Gesinnung, von welcher, wie jedes andere, so auch dieses Talent erst seine wahre Weihe erhält, ja gerade dieses Talent um so viel entschiedener, als jedes andere, je durchgängiger die Empfänglichkeit des Menschen für das objectiv Göttliche, dem er hier zum Organe dienen soll, eben durch die Gesinnung bedingt ist. Weder das eine, noch das andere, weder das Talent, noch die Gesinnung, haben die Apostel Jesu sich je in einem exclusiven Sinne zugeschrieben, in so eminenten Grade auch die Größten unter ihnen, ein Paulus, ein Johannes, unstreitig Beides besaßen; es steht daher auch von ihrer Seite nichts im Wege, ihnen in dieser doppelten Beziehung Andere, später Aufgetretene gleichzustellen. Bei unserm Böhme nun treffen wir dieses Beides, die eigenthümliche religiöse Begabung und die ihr entsprechende, in der reinsten Demuth und Gottergebenheit aufgehende Gesinnung, in einem Verein, von dem es schwer fallen möchte, wenigstens in der Reihe derer, die gleich ihm als Mystiker und Theosophen bezeichnet werden, ein zweites, gleich unzweideutiges und gleich erhabenes Beispiel aufzuweisen. Diese Reihe, wie sie aus dem Doppelstamm der jüdisch-christlichen Kabbalistik (von der die im engern Sinn sogenannte Gnosis der ersten christlichen Jahrhunderte wohl nur als ein wild emporgeschossener Seitenzweig zu betrachten ist) und der neoplatonisch-areopagitischen Speculation entsprossen ist und hauptsächlich auf dem Boden des germanischen Gemüths ihre edleren Blüthen getragen hat, bildet an sich selbst ohne Zweifel ein geistiges Gewächs von großer geschichtlicher Bedeutung, und ohne das Ganze dieses Gewächses ist keines seiner einzelnen Zweige, auch Böhme nicht zu verstehen oder zu begreifen. Dennoch haben wir uns wohl zu hüten, dieses Ganze nicht für einen eben so lauteren Träger eines mit dem Schriftinhalte in organischem Zusammenhange stehenden göttlichen Offenbarungsinhaltes zu nehmen, wie es nur in einzelnen seiner Glieder, und wohl mehr, als in irgend

einem andern einzelnen, in Jacob Böhme, dazu geworden ist. Böhme ist zwar nicht der einzige ächte und gediegene Geist in der Reihe der Mystiker, aber er ist der Hochbegabteste von allen, oder er ist unter den Hochbegabten der Lauterste und Edelste. Seine Lehre, was man auch wissenschaftlich an ihr noch zu vermissen haben mag, ist eine durchaus gesunde Frucht des Baumes der theosophischen Mystik, während die meisten andern, da wo sie sich nicht ganz innerhalb der Schranken der unmittelbaren Bibellehre halten, sondern eine darüber hinausgehende Erkenntniß geben wollen, mehr oder weniger krank oder wurmstichig befunden werden. Eben um von dieser Gesundheit zu überzeugen, gegen welche manche, auch wohldenkende Männer unserer Zeit noch ein Mißtrauen zu hegen scheinen, können wir, neben der Betrachtung seines Lebens, welches in seiner schlichten Einfalt sich den Lebensbildern des apostolischen Zeitalters zur Seite stellt und in jeder Hinsicht das würdigste Gegenstück darbietet zu den Lebensbildern ächter Weltweisen, wie eines Kant oder Spinoza, nicht dringend genug das Studium des rein moralischen Theils seiner Schriften anempfehlen. Mit Recht hat der Verfasser auf die Streitschriften gegen Esaias Stiefel und Ezechiel Meth aufmerksam gemacht; sie verdienen dem, welcher Böhme von dieser moralischen Seite kennen lernen will, ganz besonders empfohlen zu werden, da sie seine Denkweise in ausdrücklichem Contrast mit einem Enthusiasmus von sittlich zweideutigem Charakter, der eben dort von ihm bekämpft wird, zeigen *). — Daß übrigens Böhme,

*) Möchten doch die Theologen der Schleiermacher'schen Schule, sie, die gegen die Böhme'sche Mystik, diese reiche Fundgrube gerade für die der bisherigen Theologie verborgenen, aber von dieser Schule wenigstens angestrebten Regionen theologischer Einsicht noch immer so spröde thun, des Spruches eingedenk: an ihren Früchten sollt ihr sie erkennen, die in den erwähnten Streitschriften enthaltene Behandlung des Geschlechtsverhältnisses und Bekämpfung muckerischer Verirrungen einmal mit den — Briefen über die Lucinde zusammenhalten! — Es ist wahrlich nicht Gehäßigkeit gegen das Andenken des in so vielfacher Beziehung um unser Zeitalter hochverdienten, ja wirklich groß zu nennenden theologischen

bei dieser nicht nur durch und durch sittlich und religiös gebildeten, sondern auch specifisch auf das Sittlich-Religiöse gerichteten Geistesanlage, und bei so manchen Spuren, die sich in seiner Lebensgeschichte finden von einer Begabung, die ihn gewiß, wenn er davon hätte Gebrauch machen wollen, auch zu einer unmittelbaren, persönlichen Wirksamkeit auf Andere im Leben befähigt haben würde, sich dennoch, nicht ohne ausdrücklichen, selbstbewußten Vorsatz, auf die schriftstellerische Thätigkeit beschränkt hat: auch dies wird bei reifer Erwägung gewiß keinen Einsichtigen an der Richtigkeit unserer obigen Bezeichnung seines Berufes irre machen; wir dürfen vielmehr auch in diesem Umstande mit unserm Verfasser (S. XLIV.) noch eine neue Bestätigung der Lauterkeit seines Charakters finden.

In dieser oder ähnlicher Weise, wie wir es hier zu thun versuchten, muß man sich, so will es wenigstens uns bedünken, über den Gattungscharakter dieser denkwürdigen Geisteserscheinung Rechenschaft gegeben haben, wenn man sich über die Stellung Böhme's zu unserer geistigen Gegenwart, über den Einfluß, der ihm auf diese, sei es zu gestatten oder zu erkämpfen ist, ein richtiges Urtheil bilden will. Wird Böhme als Philosoph betrachtet, so muß dieses Urtheil nothwendig in einer oder der andern Weise, wo nicht schief, doch einseitig ausfallen: entweder man verkennt daran, wie dies unverkennbar der Fall unsers Verfassers ist, den eigenthümlichen Beruf und das auf diesen Beruf sich begründende eigenthümliche Recht der wissenschaftlichen Philosophie, oder man wird, wenn nicht in der herberen Weise der meisten übrigen Philosophen, doch in der milderen z. B. eines Hegel, gegen Böhme ungerecht. Wenn man bei dem letztgenannten

---

Denkers, was uns diese Bemerkung eingiebt. Ref. ist sich bewußt, dieses Verdienst in seinem ganzen Umfange anzuerkennen und ihm auf das Aufrichtigste zu huldigen; aber wir halten es für wichtig, daß man die Einsicht gewinne, in welch' schiefem und erkünsteltem Verhältniß zum ächten Christenthum eine Lehre stehen muß, die ihren Urheber nicht vor solchen Verirrungen zu schützen vermocht hat!

Denker neben Aeußerungen hoher Anerkennung des tiefsinnigen Sehers, neben wahrhaft genialen Anläufen zu einer spekulativen Auffassung des Inhalts seiner religiösen Geschichte (einen solchen Anlauf finden wir allerdings auch in dem Böhme betreffenden Abschnitt der Vorlesung über Geschichte der Philosophie, über den wir das harte Urtheil Hambergers S. XXIX. nicht unterschreiben möchten), auch solche Aussprüche finden, wie in der Vorrede zur zweiten Ausgabe der Encyklopädie: „wenn Altes, d. h. eine alte Gestaltung des ewig jungen Gehaltes, erneut werden soll, so sie die Gestaltung der Idee etwa, wie sie ihr Plato und (?) viel tiefer Aristoteles gegeben, der Erinnerung unendlich würdiger": so trägt einen Theil der Schuld dieser ganz ungerechten Herabwürdigung offenbar das ungehörige Zusammenwerfen so gänzlich disparater Geistesgestaltungen, zwischen denen eine vergleichende Abwägung ihres Werthes in solcher Art überhaupt gar nicht statt finden dürfte, unter eine und dieselbe Rubrik des „Philosophischen". — Selbst die so gebräuchlich gewordene Bezeichnung von Böhme's Styl als eines „barbarischen", die sogar unser Verfasser in gewisser Beziehung gelten lassen will, hätte streng genommen nur der ein Recht, zu gebrauchen, der sich nicht scheute, dieselbe Bezeichnung auch auf die biblischen Schriftsteller anzuwenden. Wenn Böhme's paracelsische Terminologie gegen den „guten Geschmack" verstößt, so thut solches die Bilderwelt der Apokalypse um nichts minder, und der Mangel an logischer Ausprägung des Gedankenganges, der ihm z. B. mit den paulinischen und johanneischen Schriften gemein ist, compensirt sich anderseits doch wieder durch ein wirklich außerordentliches Talent des anschaulichen, lebensvollen Sprachausdrucks. Auch für dieses Alles und für noch manches Andere in Böhme's literarischer Erscheinung wird man den rechten Gesichtspunkt nur dann finden, wenn man aufhört, ihn als einen philosophischen Schriftsteller zu betrachten und die hieraus sich ableitenden Ansprüche an ihn zu stellen. Daß er, bei aller Gewalt der schöpferischen Phantasie in seinem Gemüthe eben so wenig, oder noch weniger, wie es zu thun sich zur Zeit der blühenden Romantik wohl Manche haben

einfallen lassen, als Dichter betrachtet oder gar beurtheilt werden darf, versteht sich ohnehin von selbst, da ja die Thätigkeit der Phantasie nirgends Zweck, allenthalben nur Mittel für ihn ist. — Es ist uns indeß im Gegenwärtigen nicht bloß um die Berichtigung des objectiven Urtheils über Böhme, es ist uns ungleich mehr um die Aufklärung über das praktische Verhältniß, in welches unser Zeitalter sich zu ihm zu stellen hat, zu thun, und eben zu dieser Aufklärung glauben wir einen entscheidenden Schritt in der Einsicht suchen zu dürfen, daß Böhme weder Philosoph noch Dichter, sondern daß er ein Schriftsteller von priesterlichem oder prophetischem Charakter, ein durch die ächteste sittliche Weihe seines persönlichen Charakters, wie durch die Reinheit seines christlichen Glaubens sich bewährender religiöser Seher ist.

Wenn Schelling in der oben angeführten Aeußerung Böhme mit seinen Anschauungen als ein Objekt der Philosophie bezeichnet: so ist damit an sich freilich noch nichts für seine eigentliche Stellung zur Philosophie Charakteristisches gesagt: denn ein Object ist sich die Philosophie bekanntlich auch selbst, sind sich die Philosophen mit ihren Spekulationen einander gegenseitig. Doch kann man dieser Aeußerung einen prägnanteren Sinn unterlegen, wenn man das allgemeine Verhältniß der philosophischen Speculation zur positiven, religiösen Geistesoffenbarung in der Geschichte auf ihr Verhältniß zu der religiösen Mystik Böhme's überträgt. Der religiösen Offenbarung gegenüber hat die Philosophie allenthalben das Geschäft und den Beruf der theoretischen Verarbeitung des in dieser Offenbarung gegebenen Inhaltes zur eigentlichen Erkenntniß oder Wissenschaft. Was in den unmittelbaren Trägern oder Organen dieser Offenbarung noch ungeschieden ist, das theoretische oder ideale und das praktische oder reale Moment, daß muß sich, wenn der Inhalt ein Gegenstand der Aneignung für die Menschheit im Großen werden soll, von einander trennen; beide Momente müssen das eine in der Wissenschaft, das andere in dem praktisch religiösen Leben, welches in organischer Gestaltung zu umfassen die Kirche die Bestimmung hat,

durch die Selbstthätigkeit des aneignenden menschlichen Geistes zu einer zwar nicht absoluten, aber doch relativen Selbstständigkeit gelangen. Beide Thätigkeiten, die wissenschaftliche und die praktisch gestaltende, gehen in Bezug auf die Offenbarung im Großen nothwendig mit einander parallel, und jede von beiden bedingt die andere. Es kann keine Kirche geben ohne Dogmatik, d. h. ohne eine theoretische Ausprägung des idealen, und eben so wenig eine Dogmatik ohne Kirche, d. h. ohne eine praktische Ausprägung des realen Offenbarungsinhalts. Darum läßt sich auch geschichtlich die philosophische Thätigkeit nicht minder, wie die kirchlich organisirende, bis in die ersten Anfänge des religiösen Lebens der Christenheit zurückführen, und die bestimmte Gestalt des Glaubensbekenntnisses ist zu jeder Zeit eben so entschieden von der ersten, wie die des sittlichen Gemeindeleben unmittelbar oder mittelbar (letzteres beim Dazwischentreten des selbst aus dem Princip der Kirche heraus sich neugestaltenden Staates) von der letzteren ausgegangen. — In demselben Sinne also, in welchem wir von jedem Inhalte einer religiösen Offenbarung, und namentlich von dem Schriftinhalte sagen dürfen, daß er, wenn auch in gewissem Sinne selbst schon Lehre oder Theorie, doch, um zur Theorie und Lehre im eigentlichen Sinne zu werden, zuvörderst zu einem Objekte des philosophischen Denkens werden muß und in der Dogmatik, in der Glaubenslehre der christlichen Kirche wirklich dazu geworden ist: in demselben prägnanten Sinne werden wir ein Gleiches auch von dem Inhalte der Böhme'schen Mystik sagen; von ihr, die man Lehre eben nur in demselben Sinne nennen kann, in welchem man auch von einer Schriftlehre spricht. — Diese Bemerkung mag zugleich dienen, dasjenige zu berichtigen, was der Verfasser (S. XLIX.) von dem Verhältnisse der Theosophie zur Dogmatik gesagt hat. Die wahre Dogmatik hat einen höhern Beruf als nur „diejenigen Stellen der Bibel zusammenzusuchen, in welchen die wichtigsten wesentlichsten Lehren enthalten sein mögen, hierauf mit Absonderung der ungleichartigen, die gleichartigen an einander zu reihen, aus denselben die in ihnen liegenden Lehrsätze zu abstrahiren und

diese dann in angemessener, die Uebersicht möglichst erleichternder Anordnung zu Einem Ganzen zu verbinden." Auf diesem Wege hat, der Verfasser selbst wird es nicht in Abrede stellen, die christliche Kirche sich zu keiner Zeit ihre Glaubenslehre gebildet, und wenn das Verfahren mancher protestantischen Theologen in dem was sie Dogmatik nennen, gegenwärtig ein derartiges sein mag, so ist darin an sich selbst wahrhaftig kein Fortschritt zu entdecken. Auch die gründlichste historische Durchforschung der Bibel, welche ihrerseits zu einer der wichtigsten wissenschaftlichen Aufgaben unsers Zeitalters geworden ist, wird sich zur wahren Dogmatik doch immer nur als Grundlage, als stoffgebende Voraussetzung verhalten können. Von der Theosophie dagegen spricht der Verfasser eine Ansicht aus, welche sie schon als dasjenige bezeichnen würde, was unsers Erachtens die Dogmatik dadurch werden soll, daß sie aus allen Quellen, in welchen irgendwie ein ächter Offenbarungsinhalt fließt, also allerdings auch aus der theosophischen Mystik schöpft, und diesen Inhalt in der Weise der ächten philosophischen Spekulation verarbeitet. Die bisherige Dogmatik hat diesem Ziele freilich immer nur in einer Weise nachgestrebt, deren Unvollkommenheit sich, abgesehen von der Mangelhaftigkeit ihres philosophischen Standpunkts, eben schon dadurch bezeichnet, daß sie sich gegen einen Theil jener Quellen hartnäckig verschlossen hält. Dennoch hat die Dogmatik auch in dieser unvollkommenen Gestalt, durch das, was bereits in den ersten Jahrhunderten ihrer Entstehung von philosophischer Arbeit in sie eingegangen ist, wichtige und wesentliche Erkenntnißmomente vor aller bloßen Mystik und Theosophie, auch der reinsten und reichsten voraus, und die Thätigkeit der ächten Theologie, die als solche nie ohne Philosophie, so wenig wie ohne Geschichtsforschung sein kann, wird sich zu dem Werk der bisherigen Dogmatik immer als dessen unmittelbare Fortsetzung zu verhalten haben, zur theosophischen Mystik aber in jener wesentlich davon unterschiedenen Weise, welche wir hier anzudeuten suchten.

Wollten wir jedoch uns begnügen, in der Weise, wie es im Obigen geschehen ist, den Gattungscharakter der Böhme'-

schen Geistesschöpfung und ihr daraus sich ergebendes Verhältniß zur philosophischen Spekulation bezeichnet zu haben: so würde dabei noch ein eben so wichtiger als charakteristischer Umstand unerwogen bleiben. Innerhalb der Gemeinsamkeit nämlich, welche durch diese Bezeichnung zwischen der theosophischen Mystik und andern Gestalten der religiösen Offenbarungsthätigkeit in Bezug auf ihr beiderseitiges Verhalten zur Philosophie gesetzt wird, ergiebt sich doch wieder eine keineswegs zu übersehende Verschiedenheit dieses Verhaltens; sie ergiebt sich für die Mystik aus der verhältnißmäßigen Nähe, in welche dieselbe zu gewissen bestimmten Entwicklungsphasen der philosophischen Speculation gestellt ist, wodurch eben eine Verwechslung derselben mit dieser letztern möglich wurde. Die Mystik, namentlich die reife, — von der unreifen der Gnostiker und Kabbalisten gilt ein Anderes, — die Böhme'sche und überhaupt die im ächt historischen Sinn gewiß mit Recht, wenn auch ohne Absicht der Ausschließung einiger chronologisch früheren Gestalten so zu nennende protestantische Mystik, — so wenig sie selbst Philosophie ist, oder Theologie in dem Sinne, da Philosophie darin als eingeschlossen zu denken ist, hat doch geschichtlich eine Wissenschaft der Theologie zu ihrer Voraussetzung. Es ist gewiß nicht als ein zufälliger Umstand anzusehen, daß diese Mystik erst dann auftrat, als das Gebäude der kirchlichen Dogmatik zu der Höhe gediehen war, auf der wir es in den Arbeiten der großen scholastischen Theologen des katholischen Mittelalters erblicken, und in die Gegensätze sich gespalten hatte, welche die Arbeiten des Reformationszeitalters zu Tage brachten. Je weniger dieselbe in einem unmittelbaren, äußerlichen Zusammenhange mit der wissenschaftlichen Entwicklung jenes Lehrgebäudes, so wie auf entsprechende Weise auch mit der äußeren Kirchengeschichte steht: um so tiefer gründet sich unstreitig das Gesetz der innern Geistesnothwendigkeit, welches ihr den bestimmten Platz in der Weltgeschichte angewiesen hat. Sie befindet sich auch in dieser Hinsicht ganz in demselben Falle, wie jede andere religiöse Offenbarung. Denn jede Offenbarung tritt in der Geschichte erst auf, nachdem „die Zeit erfüllt ist", so wenig

sie auch mit den Phasen des Geisteslebens, durch deren Ablauf ihre reale Möglichkeit sich bedingt, in einer äußern Causalverknüpfung oder in einer Continuität des durch das eigenthümliche organische Gesetz jener Sphären bestimmten Entwicklungsganges steht, so sehr sie vielmehr diesen gegenüber, als etwas ganz Unerhörtes und Unerwartetes, wie aus dem Stegreife, oder wie aus einer fremden, unbekannten Geistesregion in ihre Mitte hereintritt. So das Christenthum gegenüber dem organisch in sich geschlossenen Zusammenhange heidnischer Geistesentwicklung; so nicht minder innerhalb des Christenthums; die protestantische Mystik gegenüber dem geschichtlichen Gebäude der Kirche und der kirchlichen Wissenschaft. Kann doch in gewissem Sinne die Reformation selbst als das Werk dieser Mystik betrachtet werden; was Luthern zu seinem Werk antrieb und beseelte, das eigentlich schöpferische Moment in seinem Thun, war nichts anderes, als der Geist dieser Mystik, der freilich in ihm nur unvollständig zum Durchbruch kam, und, dem Zweck seiner Sendung gemäß, kommen konnte. Wäre dieser Geist mit einem Mal vollständig in der gewaltig nach Außen gerichteten Thatkraft jenes Riesencharakters zum Durchbruch gekommen, so wäre ein durchgängiger Umsturz des bisherigen Gebäudes der Kirche und Kirchenlehre, und die Nothwendigkeit eines gänzlich von vorn beginnenden Neubaues die Folge gewesen. Dasselbe Bedürfniß nun einer organischen Stetigkeit in dem Fortgange der geschichtlichen Lehr- und Lebensentwicklung des Christenthums, welche in den Reformatoren jene Hemmung des Neuen, das sich in ihrem Geiste geltend machen wollte, jene Rückkehr zur alten Dogmatik auch in solchen Punkten, welche mit diesem Neuen im Widerspruch stehen, herbeiführte, hat nun Böhmen in seinem Zeitalter die isolirte Stellung angewiesen, aus der ihn nur ein weiter herangereiftes philosophisches Denken, das ihn mit seinen Anschauungen oder Offenbarungen sich ausdrücklich zum Gegenstande macht, herausziehen kann. Selbst das Christenthum, — man verzeihe uns die Kühnheit dieser wiederholt von uns aufgenommenen Parallele; ist sie doch, wie jeder einsichtige Leser schon bemerkt haben wird,

nicht im Entferntesten bestimmt, eine Gleichheit des Werthes und der Würde für beide Erscheinungen in Anspruch zu nehmen — selbst die Offenbarung des Christenthums wäre im menschlichen Geschlecht eine ähnlich isolirte Thatsache geblieben, wenn Christus um ein Jahrtausend früher aufgetreten wäre, ehe sich der menschliche Geist in seinem organischen Bildungsgange die Werkzeuge herausgearbeitet hatte, ohne die er den Offenbarungsinhalt nicht hätte selbstthätig sich aneignen, und so theoretisch, als praktisch verarbeiten können. Daß das Christenthum in seinem Werke der Welteroberung und Weltumbildung anderthalb Jahrtausende hindurch und darüber immer noch mit so unvollkommenen Werkzeugen, wie diejenigen waren, welche die Cultur der alten Welt ihm als Erbtheil zurückgelassen hatte, sich begnügt hat, dies zeugt nicht von seiner Schwäche, sondern von seiner Stärke. Die Mystik befindet sich hier in einem andern Fall. Sie ist ihrem innern Wesen nach nichts anderes, als die Reaction, welche der universelle Geist des Christenthums gegen die Einseitigkeiten übt, die eben durch jene Unvollkommenheit der Organe namentlich in der theoretischen Ausgestaltung der christlichen Lehre verschuldet worden sind. Da sie eben durch ihre Eigenthümlichkeit jene Organe, die zur weltgeschichtlichen Wirksamkeit des Christenthums ein für allemal unentbehrlichen, nicht zu ersetzen vermag, so kann sie zu dem Ziele innerer Vollendung und äußerer Wirksamkeit, welches sie, sei es mit oder ohne Bewußtsein, anstrebt, nur durch Hülfe besserer wissenschaftlicher Organe gelangen, welche erst die ohne ihr unmittelbares Zuthun fortschreitende und höhere Stufen erglimmende wissenschaftliche Bildung ihr gewähren konnte.

Hiermit nun glauben wir jenen neuerdings so vielfach besprochenen Punkt, die gemeiniglich schlechthin so genannte Verwandtschaft der Böhme'schen Mystik zur Spekulation der neuesten Zeit, einer solchen Auffassung wenigstens angewöhnt zu haben, die wir im Gegensatze der sonst gewöhnlichen, von der sich auch unser Verfasser noch nicht hat losmachen können, für die wahrhaftere halten. Allerdings hat es seine Richtigkeit, daß Böhme erst von der neuern philosophischen Spekulation sein eigentliches

Verständniß zu erwarten hat. Aber wenn man dies so deutet, daß Böhme, als Philosoph, dasselbe wollte, wie die Neuern, so mißkennt man nothwendig den eigenthümlichen Beruf entweder des Einen oder der Andern; man wird, wie schon vorhin erwähnt, gegen Böhme ungerecht, wenn man ihn, wie bisher meist geschah, nur für einen zwar genialen, aber noch in unwissenschaftlicher Barbarei gefangen liegenden Vorgänger der Neuern hält, gegen die Neuern, wenn man sie so ohne Weiteres, wie unser Verfasser, nur zu Böhme in die Schule schickt. Nicht als Prophet nur, wenn gleich er an sich seiner geistigen Eigenthümlichkeit nach, allerdings als eine prophetische Natur betrachtet werden darf, nicht als ein Johannes der Täufer verhält sich Böhme zur gegenwärtigen Philosophie als zu dem Messias, dessen Kommen er hätte verkündigen sollen; aber eben so wenig verhalten sich die neuern Philosophen zu ihm nur wie Jünger oder Apostel zu ihrem Meister. Immerhin mag es seine Wahrheit haben, daß der Tag einer höhern Klarheit über die göttlichen Geheimnisse, dessen Anbrechen Böhme so vielfach mit ausdrücklichen Worten verkündigt hat, und als dessen „Morgenröthe" er seine eigenen Gesichte zu betrachten liebte, nicht ohne die philosophische Spekulation wirklich herbeigeführt werden kann; aber es bleibt dabei eben so wahr, daß das sittlich-religiöse Leben in dieser Klarheit, um das es Böhme eigentlich zu thun war, noch ganz andere Momente in sich schließt, als die rein wissenschaftlichen, und daß in Bezug auf diese Momente eben er selbst sich noch in anderer Weise schöpferisch erwiesen hat, als es die Spekulation vermag und als es in ihrem Berufe liegt. Es ist ferner wahr, daß eben dieses schöpferische Thun der protestantischen Mystik, deren edelstes Organ unser Böhme ist, eben dadurch als ein in seiner eigenen Sphäre mehr oder weniger unvollkommenes, gegen andere Thätigkeiten der nämlichen, nämlich der religiösen Sphäre im Nachtheil stehendes erscheint, als dieselbe um sich in weitern Kreisen auch nach Außen wirkend zu bethätigen, des ihr von Haus aus fremden Organes einer bestimmten, wissenschaftlichen Spekulation bedarf und so lange, bis dieselbe das lösende Wort

gesprochen hat, alten Mährchengestalten gleich, wie in einem Zauber gebunden liegt. Aber auch dieser Wahrheit läßt sich mit gutem Recht die nicht minder wahre Bemerkung gegenüber stellen, daß auch abgesehen von der doch keineswegs gering zu schätzenden popularen Wirksamkeit, welche Böhme's Schriften in gewissen Kreisen immer ausgeübt, und welche sich, bei einer zweckmäßigen Art und Weise ihrer Verbreitung, gewiß noch beträchtlich steigern würde, die Wirkung, die er auf die Philosophen selbst, deren Arbeit der seinigen als Organ zu dienen die Bestimmung hat, theils schon geübt hat, theils in fortwährend erhöhtem Maaße üben wird, richtig verstanden und abgeschätzt, auch für sich allein ausreichen würde, in jede solcher Beziehung das Gleichgewicht wiederherzustellen. Aber diese Wirkung selbst hängt zum Theil eben an der Einsicht, welche wir hier zu begründen bemüht waren: daß der Philosoph in Böhme's Anschauungen nicht die Spekulation eines andern Philosophen vor sich zu haben meinen darf, sondern eine geistige Thatsache von einer derartigen Realität, wie allenthalben die Realität des Inhalts ist, den die Philosophie nicht aus sich selbst zu erzeugen, sondern nur als einen ihr gegebenen zu verarbeiten vermag. Dabei bleibt allerdings das Eigenthümliche, daß sich der Philosoph in gewissem Sinne sagen darf, daß diese Thatsache anders als andere Thatsachen, auch solche, die in andern Beziehungen mehr oder weniger mit ihr unter gleichen Gesichtspunkt fallen, wo nicht ausschließlich, doch vorzugsweise für ihn oder um seinetwillen da ist, indem, wenn er nicht wäre, dieselbe nicht nur wissenschaftlich unbegriffen — denn dies gilt auch von anderm, ja, streng genommen von allem Thatsächlichen — sondern auch, menschlich, wenigstens bis zu einem gewissen Punkte, unergriffen, also unwirksam bleiben würde. Dies kann allerdings, in Betracht der sonst fast in allen andern Fällen wahrzunehmenden Stellung der Philosophie zu ihren Objekten nicht wohl anders, als wie eine Anomalie erscheinen; wir glauben indeß, so weit es sich ohne näheres Eingehen auf den Inhalt jener Anschauungen thun ließ, bereits im Obigen auf die Gesetzmäßigkeit der Geistesentwicklung,

die sich auch in dem Eintreten eines solchen Ausnahmefalles bethätigt, hingewiesen zu haben.

So viel für diesmal. Das nähere Eingehen, wenigstens auf einige Hauptmomente des Inhalts, wodurch sich so Manches, was im Gegenwärtigen vielleicht als paradox erschienen sein mag, erst bestimmter motiviren, und damit rechtfertigen muß, behalten wir einem zweiten Artikel vor.

Ueber den gegenwärtigen Zustand der Philosophie der Kunst und ihre nächste Aufgabe.

Von

Dr. Th. W. Danzel,

Privatdozenten der Philosophie in Leipzig.

Zweiter Artikel *).

Es läßt sich in der Geschichte der Philosophie nicht wie in derjenigen anderer Wissenschaften ein stetiges und an die jedesmaligen früheren Leistungen in Berichtigung und Weiterführung gewissenhaft angelehntes Fortschreiten nachweisen. Die Philosophie wird durch die Allgemeinheit ihres Gegenstandes genöthigt, immer auf einen totalen Standpunct auszugehen, für welchen alles Einzelne sich sogleich neu gruppirt, und der sich bei jeder geringen Modification ihrer Principien völlig verändert. Hieraus erklärt es sich, daß man lange ihre Geschichte nur für ein unzusammenhängendes Aggregat zufälliger Erscheinungen angesehen hat. Die Hegel'sche Philosophie rühmt sich, das Gesetz gefunden zu haben, nach welchem sich dieselbe zu einem festen System zusammenschließt. Sie faßt jene totalen Standpunkte selbst ins Auge, und sieht in ihrer Aufeinanderfolge einen geradlinigen und nothwendigen Fortschritt, welchem das wissenschaftliche Bedürfniß der philosophirenden Individuen, und das Nachsinnen, mit welchem sie demselben Genüge zu leisten suchen, unbedingt zu dienen gezwungen seien. Aber wer es einmal überwunden hat, sich von

*) Vrgl. den „ersten Artikel" in der Zeitschrift Bd. XII. S. 201 ff.

der Großartigkeit dieser Anschauung imponiren zu lassen, wird den Verdacht, daß hier ein Verfallen ins entgegengesetzte Extrem vorliege, nicht unterdrücken können. Jedenfalls bedarf diese Lehre einer wesentlichen Ergänzung. Die Entwickelung einer bedeutenden Persönlichkeit soll sich ihr zufolge vermöge einer gewissen prästabilirten Harmonie in ein Resultat gipfeln, das in einer rein objectiven Verkettung der Dinge ein Glied bilde. So wird wenigstens gezeigt werden müssen, wie aus der reichen und vielverschlungenen Vermittlung, die man einem Geiste, der so bedeutend in die Geschichte einzugreifen berufen war, zutrauen darf, gerade jenes Resultat hervorgegangen sei. Nichts geht mehr das eigenste Ich des Menschen an, als die Philosophie. Es kann damit, daß sich jeder dieser Standpunkte als ein in sich begrenzter aufweisen läßt, nicht erklärt sein sollen, daß das Individuum auf ihm habe stehen bleiben müssen. Wer darf das Ich = Ich desselben in das A = A seines Gedankens bannen wollen? Ist doch der Standpunkt selbst als solcher nicht einmal bloß sich selbst gleich, sondern wesentlich im Uebergange zu einem andern begriffen; warum soll er sich nun in dem denkenden Ich dessen, der ihn aufgestellt, nur nach der Seite hin geltend machen, welche der Natur dieses letzteren entgegengesetzt ist? Es ist eine falsche Erhabenheit, die uns in dieser Ansicht aufgedrängt wird — dieselbe, welche man in der Griechischen Tragödie, besonders in der Antigone zu sehen glaubte, wenn man ihre Gestalten wie Schachfiguren betrachtete, deren Gang nicht durch ihre freie Neigung, sondern durch eine ihnen ein für allemal inwohnende Qualität bestimmt wird. Es gehört nicht hieher, zu untersuchen, in wiefern in dem Stil der Griechischen Kunst dieses Moment wirklich eine Geltung hat; es wäre einem ästhetischen Spiel jedenfalls zu verzeihen, wenn es jenes Moment mit künstlerischem Bewußtsein isolirt hätte. Aber wo die Sache als geschichtlicher Ernst auftritt, können wir uns nicht damit begnügen, die Individuen einem ihnen als solchen durchaus jenseitigen Schicksal unterworfen zu sehen; wir verlangen, daß uns vorgeführt werde, wie die Standpunkte, als deren Vertreter wir sie ansehen sollen, sich

innerhalb ihrer selbst entwickeln; dieselben sollen uns nicht blos als materielle Behauptungen erscheinen, über welche die Leute eben nicht hinauskommen, sondern als lebendige Resultate, zu denen sie sich in sich selbst abschließen.

Es gibt vielleicht kein Beispiel in der Geschichte der Philosophie, an dem sich dieß leichter realisiren ließe, als die beiden Männer, die wir in unserm ersten Artikel besprochen haben. Kant's Philosophiren ist nicht von einem unmittelbaren Interesse an diesen oder jenen spekulativen Problemen ausgegangen, wie uns ein solches nach Talent oder Gelegenheit allenfalls auf ähnliche Weise anhängen kann, wie eine Neigung zu bestimmten empirischen Studien. Wir haben gezeigt, daß seine wissenschaftlichen Beschäftigungen sich gerade dadurch auf Einen Punkt concentrirten, daß sie von einer gewissen Allempfänglichkeit eingegeben, und von der breitesten Fülle der Empirie ausgegangen waren — dieß letztere bot die Welt dar; jener mathematische Punkt war sein eignes Ich. Er lernte die Welt immer mehr erfassen, wie der Mensch ihren Mittelpunkt ausmacht, und diesen, insofern er in die Welt hineingestellt ist. Die transscendentale Kritik, in welche seine anthropologischen Studien ausliefen, hat etwas von Selbsterkenntniß im Sinne der Moral und Ascetik an sich; wie ihr Resultat eine Selbstbescheidung enthält, so war sie von vorn herein aus dem Bedürfniß hervorgegangen, sich auf möglichst gründliche Weise praktisch in Welt und Leben zu orientiren. Was für Kant's Philosophiren der Mensch ist, das ist für das Schiller'sche der Dichter. Wie nach Schillers sittlicher Theorie der moralische Gedanke, der kategorische Imperativ, der abstracte Vorsatz nur sein sollen, um in Natur und Gesinnung umgesetzt zu werden, so philosophirt er über die Kunst im Grunde nur, um sich vermöge eines geläuterten Begriffs von derselben in der Ausübung zu reinerer Vollendung zu steigern. Bei beiden Männern läßt sich das Resultat ihres Philosophirens darum sehr leicht aus dem individuellen Lebensprocesse ableiten, weil es im Grunde nur darin besteht, daß die Formel dieses letzteren angegeben wird.

Allein eben darum konnte dasselbe bei näherer Betrachtung

nicht für allgemein gültig anerkannt werden. Man mußte sich, um Kanten anzuhängen, in den statarischen Fleiß, der sich ein ganzes langes Leben hindurch auf den allmählichen Ausbau eines nicht einmal sehr umfassenden Systemes concentrirte, und die sittliche Reinlichkeit, mit der er sich an Abweisung des Mißlichen begnügen ließ, hineinzuversetzen wissen, oder vielmehr ähnlich wie er organisirt sein. Noch deutlicher tritt das Analoge bei Schiller hervor. Er führt uns durch die geläuterte Auffassung der Sittlichkeit zur Kunst hinüber, aber er sagt doch eigentlich von dieser nur aus, was sie nicht sei; er hat sich in ihr von dem moralischen Inhalte, auf welchen die nächstvorhergehende Zeit sie beschränken wollte, emancipirt: sie soll für die Sittlichkeit entschieden nur ein formales Vorbild sein. Beide haben von ihrem Gegenstande eben nur eine praktische Gewißheit; sie fixiren und reinigen die sittliche wie die Kunstübung, welche sie in sich antreffen, geben aber keine wirklich theoretische Erkenntniß derselben.

Es mußte also zunächst die Frage entstehen, was das sittliche Handeln wie das künstlerische Schaffen denn nun an und für sich sei.

Der Weg, den man zu ihrer Beantwortung durch die ganze bisherige Wissenschaft einzuschlagen gedrängt wurde, brachte für die Kunst eine eigenthümliche Verwickelung hervor, welche vielleicht bis auf den heutigen Tag noch nicht vollkommen gelös't ist.

Der theoretische Trieb des Menschen ist unaustilgbar. Von dieser Bemerkung geht schon die Aristotelische Metaphysik aus. Kant hatte zu zeigen versucht, daß die Befriedigung, welcher dieser Trieb im Laufe der Jahrtausende nachgegangen, eine unmögliche sei, und dieß, sobald man ihm nur zugibt, daß es sich in den früheren Philosophieen in der Weise um das rein Theoretische handle, wie er dieses versteht, für alle Folgezeit unwiderleglich dargethan. Nichts destoweniger setzte sich gleich nach ihm eine neue Dogmatik an; wo sich nichts andres finden wollte, mußten seine eignen antidogmatischen Untersuchungen sich gefallen lassen, in eine dogmatische Form gefaßt zu werden. Die Versuche trugen ihre Widerlegung in sich selbst. Nur Ein Ausweg fand sich

aus diesem Dilemma. Kant hatte den Menschen, indem er ihm die Theorie unmöglich machte, durchaus auf die Praxis angewiesen. In dieser mußte also auch die Theorie, wenn eine solche jemals wieder möglich sein sollte, gefunden werden. Nicht in der praktischen Philosophie, denn diese war von ihm, wie im vorigen Artikel gezeigt worden, nur in dem Sinne von der theoretischen emancipirt, daß sie nun nicht mehr angewandte Philosophie sein sollte; als Philosophie konnte sie selbst immer nur Theorie der Praxis sein — sondern in der Praxis selbst. Auch durfte man dieß nicht in dem Sinne nehmen, daß man praktisch irgend eine neue Theorie zu Stande brächte, denn dieß wäre doch immer Theorie gewesen. Sondern es mußte aufgezeigt werden, daß in der Praxis als solcher eine Theorie liege, oder daß das sittliche Handeln, wie wir Alle es kennen und üben, in sich selbst eine theoretische Bedeutung habe.

Die Thathandlung, auf welche Fichte die Philosophie gründete, gehört zu den ursprünglichsten und genialsten Entdeckungen des menschlichen Geistes, und wird dafür immer mehr erkannt werden, je weniger man in der Folgezeit bei der besonderen Gestaltung derselben, durch welche sich unsere gegenwärtigen Philosophieen von einander unterscheiden, betheiligt sein wird. Doch ist es für uns, die wir darauf angewiesen sind, sie uns nach jeder Richtung hin zur höchsten Evidenz zu bringen, nicht schwer, sie nachzuconstruiren. Es mußte auffallen, wie das Setzen seiner selbst im Gegensatz gegen die Sinnlichkeit, auf welchem die Sittlichkeit nach Kants Auffassung allein beruht, insofern doch dabei nicht an ein Verdrängen einer realen Welt durch ein auf dieselbe Weise reales Ich zu denken ist, keinen andern Sinn haben könne, als daß das Ich sich für sich selbst setze. In diesem für sich liegt aber schon an und für sich etwas Theoretisches; das Ich muß sich selbst in der That ergreifen. Fichte's Fortschritt besteht also darin, gesehen zu haben, daß das empirische Thun in sich selbst auf einer transscendentalen That beruhe.

Eine solche hatte nun für die Kunst, wie wir gezeigt haben, auch Schiller aufgestellt. Fichte mochte, nachdem er zu der seinigen

auf einem, von dem gleichzeitig von Schiller eingeschlagenen gänzlich abweichenden Wege gelangt war, die ästhetischen Schriften desselben kennen gelernt haben. Er schätzte sie, wie uns ein Brief Baggesens an Schiller belehrt, sehr hoch; nur ein Zurückgehen auf allumfassende Einheit der Anschauung vermißte er an ihnen. Natürlich, daß er sich auch die Resultate derselben zu eigen zu machen und sie in sein System zu verweben suchte. Aber was sollte er nun mit Schillers transscendentaler That anfangen? Welches Verhältniß sollte er ihr zu der von ihm selbst aufgestellten anweisen? Es schien unmöglich, daß es mehr als Eine transscendentale That geben könnte. Denn wie sollte sich das Ich in demjenigen zwiefach verhalten können, durch welches und in welchem es allein i s t? Folglich blieb ihm nichts Andres übrig, als beide Thathandlungen dem Wesen nach für Eine zu erklären, und die Kunst als eine Modification des transscendentalen Verhaltens zu bezeichnen.

Dieß hatte zunächst den Vortheil, daß der Act der Kunst auf bestimmtere Weise ausgesprochen wurde, als dieß Schillern, der nicht auf so principielle Weise zur transscendentalen That gekommen, möglich war. Fichte antwortet auf die Frage: Wo ist denn die Welt des schönen Geistes? mit klaren Worten: Innerlich in der Menschheit und sonst nirgends. (Sittenlehre 1798 S. 479; Sämmtl. Werke Bd. IV. S. 354).

Damit war nun auch das Material der Kunstanschauung, welche Schiller nur als ein formales Prototyp der Sittlichkeit aufgestellt hatte — wir sollen so vollendet, so gänzlich Durchdringung von Geist und Natur werden, wie das Kunstwerk sich uns darstellt — im Allgemeinen bestimmt. Das Ich ist Setzen seiner selbst für sich selbst; damit ist also das, w a s es setzt, in jedem Falle e s selbst; die Kunst ist also, insofern sich aus dem Praktischen überhaupt wieder eine Theorie entwickelt, selbst eine auf irgend eine Art theoretische Anschauung.

So ist also das Bestreben, die Kunst zu erkennen, dahin ausgeschlagen, daß man sie selbst für ein Erkennen hält. Dieß ist der Grundzug, welcher, wenn auch frei-

lich auf sehr verschiedene Weise ausgeführt, den Kunstlehren, welche wir in diesem zweiten Artikel betrachten, und vielen andern, die ihn aber nicht principiell genug durchgebildet haben, als daß sie nicht vielmehr in die Literaturgeschichte als in die Geschichte der Philosophie gehören sollten, gemeinsam ist. Es ist dieß zugleich das allgemeine Vorurtheil, an welchem auch der am meisten empirische Kunstkenner, wenn er sich einmal der ungewohnten Mühe allgemeiner Betrachtungen unterziehen muß, sicher landen zu können glaubt. Man könnte es mißlich finden, einer so verbreiteten Ansicht entgegenzutreten, wenn nicht sonst schon bedeutende Männer Lehren aufgestellt hätten, welche sie in ihrem innersten Wesen angreifen; doch ist eine durchgreifende Kritik, die ihre Hauptgestaltungen in ihrem Verhältniß zu einander und in ihrer inneren Einheit zu betrachten unternähme, noch nicht versucht worden.

Was zunächst die Wendung anbetrifft, welche die Sache bei Fichte selbst bekommt, so ist diese zwar schon von Solger in Betrachtung gezogen. Er weis't (Erwin I. S. 77 ff.) die Lehre von der Kunst, welche Fichte aufgestellt hat, mit einer Gründlichkeit zurück, die nichts weiter zu wünschen übrig läßt. Da es uns jedoch nicht allein um ihre Zulässigkeit oder Unzulässigkeit, sondern vor Allem um ihre historische Verknüpfung zu thun ist, haben wir hier einen andern, als den von ihm betretenen Weg einzuschlagen.

Es kommt nur darauf an, ob es Fichte'n wirklich gelungen sei, den Schiller'schen Act der Form nach seiner Thathandlung zu subsumiren und den Inhalt der letztern in jenem nachzuweisen. Denn dieses sind die Glieder, welche hier verbunden werden sollen.

Betrachten wir zuerst den letztern Punkt. Der ästhetische Künstler, sagt Fichte, macht den transscendentalen Gesichtspunkt zum gemeinen (Sittenlehre S. 178), oder erfüllt, wie man es auch ausdrücken kann, das gemeine Bewußtsein mit dem Inhalt des transscendentalen. Diese Ansicht tritt mit einer gewissen prophetischen Würde auf, und scheint der Kunst eine große Tiefe

beizulegen. Aber wir müssen uns hüten, daß wir nicht mehr in sie hineinlegen, als sie bei Fichte enthalten kann. Rufen wir uns die Ableitung seiner transscendentalen Thathandlung zurück, die wir oben gegeben haben. Indem wir sittlich handeln, vollführen wir im Grunde nichts Andres, als daß wir uns selbst setzen. Gleichwohl verstehen wir als bloß Handelnde den transscendentalen Standpunkt noch nicht; hiezu gehört noch ein Weiteres. Es ist dieß, daß wir uns dessen, daß wir nur uns selbst setzen, mit Bestimmtheit bewußt werden, damit hat sich uns nun freilich die Unendlichkeit des Ich erschlossen; wir schauen es an, wie es über das Nichtich hinübergreift; der Abgrund seiner Gegensatzlosigkeit ist vor unsern Augen eröffnet. In diesen ließe uns also auch der Künstler hineinblicken. Allein es ist bei Fichte gar kein solcher Abgrund vorhanden; eine optische Täuschung stellt uns nach ihm in der Dimension der Tiefe liegend dar, was nur die horizontale Perspective unseres allbekannten, auf der Oberfläche hinschreitenden Processes ist. Indem das transscendentale Bewußtsein nur aus dem sittlichen Handeln abgeleitet werden sollte, bleibt es vielmehr bei diesem stehen. Das Ich kann sich in Wahrheit gar nicht anders erfassen, als im Gegensatz zum Nichtich: was uns Höheres vorschwebt, ist nur Ideal; die Selbsterfassung des Ich besteht nur darin, daß es sich vielmehr vor sich selbst herschiebt; der Abgrund, in welchen wir hineinzublicken glauben, ist nicht der fruchtbare Mutterschooß des Geschehens, sondern die unendliche Leere des Sollens. Man lasse sich darüber nicht dadurch täuschen, daß doch schon in der früheren Wissenschaftslehre sich die „Substanz" der spätern Umbildung erkennen lasse, wonach also das Ich selbst im Grunde Substanz wäre. Denn auch diese Substanz bleibt ein durchaus Jenseitiges, das an und für sich niemals zur Präsenz vermittelt werden kann, und eben darum nur im Handeln verwirklicht zu werden vermag; die Hauptquelle für die Kenntniß dieser Phase des Fichteschen Systems war vordem seine „Anweisung zum seligen Leben". Er kommt also nicht zu einem wahrhaft Theoretischen; in der That ist auch das Erkennen bei ihm nur im praktischen Sinne zu fassen, als Ueberwindung der

bloß stofflichen Objectivität und Assimilation derselben zur Vernünftigkeit; ich studire die Dinge nicht, um sie kennen zu lernen, sondern um mich selbst auszubilden. Von diesem Allen also gewinne ich in der Kunst eine unmittelbare Anschauung. Folglich kann der Inhalt der Kunst selbst nur ein praktischer sein.

Nachdem dieses Resultat festgestellt ist, könnten wir weiter erörtern, daß die Fichtesche Sittenlehre sich im Wesentlichen von der Kantischen nicht unterscheide, und daß somit schon die ganze Voraussetzung, auf welcher die Schiller'sche Kunstlehre beruhe, bei ihm nicht vorhanden sei. Aber damit würden wir nur auf das zurückkommen, was schon im vorigen Artikel erörtert ist. Es läßt sich hier noch ein ganz andrer Schlag ausführen. Indem Fichte der Kunst das Praktische zum Inhalt gibt, fällt er vielmehr gänzlich hinter Kant zurück; denn in diesem haben wir, obgleich er in diesem Punkte schwankt, die unverkennbare Tendenz nachgewiesen, das Gebiet des Aesthetischen als eine dritte Sphäre festzustellen, die allein auf Reflexion beruhe.

Fichte's Thathandlung gründet sich nicht auf durchgeführte Reflexion — dieß beantwortet auch den andern Theil der Frage — nämlich ob dieselbe den Schiller'schen Act wirklich der Form nach in sich aufnehme. Denn die Form, um die es sich hier handelt, ist nichts Anderes, als die Reflexion selbst. Fichte's Thathandlung ist transscendentale That nur in Bezug auf das, was nicht wirklich, was nur Ideal sein soll; sie ist es daher nicht wirklich, sondern nur ein Ideal, und läßt sich mithin nur in dem unendlichen Progresse des empirischen Handelns verwirklichen. Sie gelangt daher zu keiner Unmittelbarkeit. Fichte wußte sich die Einheit von Sein und Sollen, als welche Schiller das Object seiner transscendentalen That faßte, nur so vorzustellen, daß das Sollen, welches seine eigene Philosophie aufstellte, im gemeinen Bewußtsein, im Gegenstand, ergriffen werde, denn nur dieser hatte für ihn ein Sein. Damit legte er nicht nur Schillern durchaus falsch aus, sondern er behauptete auch etwas, das nach seinen eigenen Principien unmöglich ist. Fichte hat nicht nur keine genügende Kunstlehre aufgestellt, sondern eine solche kann auch

von seiner Philosophie aus gar nicht aufgestellt werden. Die Kunst mußte den letzten Inhalt seiner Lehre zu ihrem eigenen Inhalte haben; dieser aber ist das Sollen, rein als solches gesetzt, die vollkommen ruhelose Vermittlung, und diese kann auf keine Weise als Unmittelbarkeit gefaßt werden.

Hieraus ergibt sich, daß Fichte, statt den Act der Kunst ohne Weiteres auf seine spekulative Thathandlung reduciren zu wollen, umgekehrt für die Fassung dieser letzteren aus jenem hätte lernen sollen. Es kann nicht davon die Rede sein, geistige Standpunkte, welche vielleicht gerade durch ihre Einseitigkeit am bedeutendsten in die Geschichte des Geistes eingegriffen haben, aus einem persönlichen Mangel ihres Urhebers herzuleiten. Gleichwohl wird man das, was wir Späteren an Fichte's System vermissen, ziemlich erschöpfend bezeichnen, wenn man daran erinnert, daß Schiller als den Grund, weßhalb es ihm nicht gelingen wolle, mit ihm zu harmoniren, angibt, daß er vollkommen unästhetisch sei. Und so wird man das Urtheil nicht zu hart finden, wenn wir letztlich behaupten, daß Fichte's ganze Kunstlehre nur ein opus operatum sei, und den Gegenstand, ohne lebendigen Sinn für ihn, insofern er doch einmal da sei, auf irgend eine Weise abzumachen gesucht habe.

Damit hätten wir also den ersten Theil unserer Aufgabe, insofern sie die Theorieen, welche das Wesen der Kunst im Inhalte suchen, zum Gegenstande hat, Genüge gethan. Nicht leicht aber wird man in einer historischen Untersuchung in so entschiedenen Gegensätzen vorschreiten können, wie es uns hier vergönnt ist.

Fichte ist unästhetisch, kann darum keine geistige Unmittelbarkeit begreifen, und führt somit die Kunst auf das zurück, was ihm letzter Inhalt ist. Schelling ist ästhetisch, hält darum die Unmittelbarkeit der Kunst, wie sie von Schiller ausgesprochen war, für alle und jede geistige Unmittelbarkeit — und thut dasselbe.

Den Umstand, daß Schellings ganze Wirksamkeit von einem ästhetischen Geiste durchdrungen sei, wird Niemand in Abrede stellen wollen. Man wird dabei auch nicht allein an die Schön=

heit der Schreibart, durch welche er sich auszeichnet, den feinen Tact, mit dem er die Schroffheiten, welche bei der symbolischen Darstellung, zumal der naturwissenschaftlichen Schriften, entstehen könnten, vermeidet, oder an die Weisheit denken, die er in der Abhandlung über die Freiheit darin an den Tag legt, daß er das sorgsam aufgesparte Licht erst am Ende plötzlich hervorbrechen läßt. In diesem Allen mag er von Andern nur gradweise unterschieden sein. Es liegt aber in der ganzen Conception seiner Schriften und der Weise, wie sie sich gegen einander abschließen, etwas Künstlerisches, das geradezu an Goethe erinnern kann. Man sagt von diesem, er habe keine Abhandlung schreiben können, weil er einen Stoff nicht verstandesmäßig nach äußeren Gesichtspunkten oder den Zweckmäßigkeitsrücksichten der Darstellung abzuhandeln, sondern nur aus der warm bebrüteten Fülle seiner Innerlichkeit sich entfalten zu lassen gewußt habe, wo denn die Besprechung abbrechen müssen, wo eine solche Theophanie vollendet war. Schelling hat zwar viele Abhandlungen geschrieben, aber doch kein Alles umfassendes und in sich gegliedertes System aufgestellt. Es wäre vielleicht für die Wissenschaft förderlicher gewesen, wenn er dieß gethan hätte; auch ist ihm dieß beständige Wiederansetzen und Nichtvollenden in neuerer Zeit bitter genug vorgeworfen worden. Aber man thut ihm Unrecht, wenn man seine Schriften immer nur darauf ansieht, daß sie, im Versprechen umfassenderer Darstellungen, gemeiniglich über sich selbst hinausweisen. Sie sind darum eine jede für sich nicht minder in sich selbst vollendet. Es mag das Ideal der Wissenschaft sein, einen reinen Spiegel des Seins aufzustellen, aus dem mit den Gegenständen auch ihre Gruppirung auf völlig objective Weise zurückgeworfen werde. Aber so lange unser Wissen so weit noch nicht vorgedrungen ist, muß es einem geistreichen Manne erlaubt sein, dasselbe als solches in sich abgeschlossen darzustellen. Schellings Untersuchungen machen allerdings Anspruch darauf, für sich selbst, abgesehen von der Wahrheit ihres Inhalts, für etwas gelten zu können. Sie sind wie die Studien eines Landschaftsmalers, der nicht darauf ausgeht, ein vollständiges Panorama einer Gegend

anzufertigen, sondern nur das herauswählt, was ein Bild gibt. Oder sie sind, gleichwie in Goethe's Gedichten immer eine Lebensstufe dargestellt wird, die totale Verarbeitung des jedesmaligen intellectuellen Standpunktes ihres Verfassers. Ja, es läßt sich sogar noch ein näherer Vergleichungspunkt mit diesem angeben. Nach Goethe soll jedes Gedicht ein Gelegenheitsgedicht sein, welches eine bestimmte Veranlassung in dichterischer Weise verarbeitet und verklärt. Schellings Abhandlungen gehen immer aus dem Studium eines früheren Philosophen als Kant, Fichte, Plato, Spinoza, Bruno, Böhme hervor, und suchen die Ansichten derselben nach der Seite hin, auf welcher sie sich seinem sinnigen Blick tiefer erschlossen hatten, über sich selbst hinauszusteigen. Kein Wunder, daß auf diese Weise die verschiedenen Aufsätze zu einander in ein gewisses Verhältniß der Incommensurabilität treten. Schelling hat sein eigenes Philosophiren, freilich nicht ohne durch seine Lehre darüber vor sich selbst gerechtfertigt zu sein, von jeher weniger unter dem Gesichtspunkte der Forschung, als unter dem der Production aufgefaßt.

Ein so entschieden künstlerischer Sinn bei einem Philosophen scheint Bürge dafür zu sein, daß auch seine theoretische Auffassung der Kunst das Wesen derselben nicht verfehlt haben werde. Auch darf nicht verschwiegen werden, daß viele ausgezeichnete Kenner seine Grundansichten über dieselbe mit Enthusiasmus begrüßt haben. Von der Schule der Romantiker, deren Verdienste in Sachen der Kunst so groß sind, war er nach der speculativen Seite hin der Mittelpunkt.

Gleichwohl stellt unser schon genannter Vorgänger in der kritischen Revision des für die Kunstphilosophie Geleisteten in der Person seines Anselm ein gewisses nebelhaftes Wesen dar, über welches man, wenn man in Betracht zieht, daß Anselmo in Bruno (1802) vielleicht die ausdrücklichsten Aeußerungen über die Stellung des Schönen im System der Dinge thut, welche sich bei Schelling überhaupt finden, nicht im Zweifel sein kann, daß es die Ansichten dieses letzteren bezeichnen solle.

Ein so auffallendes Urtheil des Mannes, der sich der Kunst-

philosophie jedenfalls am Angelegentlichsten gewidmet hat, über seinen nächsten Vorgänger, muß uns anregen, die Sache mit möglichster Schärfe ins Auge zu fassen.

Schelling ist niemals eigentlicher Anhänger Fichte's gewesen. Man könnte dieß a priori behaupten, ohne das Verhältniß zwischen beiden näher geprüft zu haben, denn nach Schellings ganzem geistigen Charakter konnte ihm eine fremde Ansicht nie etwas andres als ein Stoff zu eigener Verarbeitung und Umbildung sein. Wenn Fichte gleichwohl einige seiner früheren Arbeiten gewissermaßen approbirt hat, so ist dieß genau dieselbe Sache, wie wenn Kant sich nach Jacobi's Briefwechsel Nr. 246 mit Schiller's ästhetischen Briefen einstimmig erklärte, durch die doch sein Standpunkt entschieden überwunden war. Die Ueberwindung bestand in beiden Fällen darin, daß, was die andern beiden nur als Ideal gesetzt hatten, als wirklich seiend und zum Grunde liegend behauptet wurde. Sobald jene von diesem Unterschied absahen — und sie thaten dieß nothwendig, weil sie sich eben nur das Ideal vorstellen konnten, — mußten sie freilich ihre eigenen Gedanken zu lesen glauben. Zwar scheint Schelling sich selbst zuerst für einen Fichtianer zu erklären. Die im ersten Bande seiner Schriften abgedruckten Abhandlungen, in denen er selbst später deutliche Keime seiner nachfolgenden Lehre sah, waren ursprünglich zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre bestimmt. Und von der Schrift über das Ich als Princip der Philosophie sagt er bei derselben Gelegenheit, sie stelle den Idealismus in seiner frischesten Erscheinung und in einem Sinne dar, den er später vielleicht verloren habe. Aber konnte er diesen Sinn verlieren, wenn er ihn jemals besessen hatte? Konnte das Ich wieder zum subjectiven werden, wenn es einmal als Identität von Subject und Object gefaßt war? *). In den beiden ersten jener Abhandlungen versucht Schelling seine höheren Bestimmungen aus den

*) Man vergleiche jedoch zu Fichte's „Sämmtlichen Werken" Bd. I. die Vorrede des Herausgebers. S. VIII. – XXIII.
Anmerkung der Redaktion.

Grundzügen des Kriticismus abzuleiten. Dagegen war Einsprache geschehen. Er erklärt daher in einer Vorerinnerung zur dritten, er behaupte nicht zu wissen, was eigentlich Kant mit seiner Philosophie gewollt habe, sondern was er habe wollen müssen, wenn seine Philosophie in sich selbst zusammenhängen sollte. Dasselbe Verhältniß findet hier Statt. Jener ursprüngliche Sinn des Idealismus ist nicht einer, den die Fichte'sche Lehre im Anfange gehabt und nachher verloren hätte, sondern den sie von Anfang an hätte haben sollen. Die Schrift über das Ich geht ganz eigentlich darauf aus, die Bestimmungen abzuleiten, welche für die Fichte'sche Lehre das Letzte sind, und nennt diese nur darum nicht, weil sie von dieser angeregt war, und ihr nun doch nicht sogleich damit entgegentreten konnte, daß sie ihre Intentionen besser verstehe als sie selbst. Wir haben schon oben erwähnt, wie Fichte zur transscendentalen That von der Seite des Sittengesetzes her gelangt sei. Er erkennt, daß das sittliche Handeln nicht in einem Zurückdrängen der Außenwelt liegen könne, sondern nur darin, daß das Ich sich für sich selbst setzt, denn nur dadurch kann es zur Freiheit gelangen. Wann würde es nun vollkommen frei sein? Wenn es an die Stelle des ganzen Nichtich nur Ich gesetzt hätte. Und wie kommt es, daß ich beim Handeln mich nicht bloß in mich selbst zurückziehe, und daß ich überhaupt das Zutrauen zu mir habe, daß mir das Nichtich, um das Ich an seine Stelle setzen zu können, erreichbar sei? Hier tritt bei Fichte der Act der transscendentalen Anschauung ein. Das Nichtich, sagt der Philosoph, ist selbst ursprünglich vom Ich gesetzt und eure Aufgabe ist nur, daß ihr es nun auch als Ich setzt. Hiebei bleibt Fichte stehen; er sucht in der Wissenschaftslehre nachzuweisen, daß das Bestreben, theoretisch zu zeigen, daß das Nichtich an sich Ich sei, zu nichts führen könne, und daß uns also auch nach Erwerbung dieser Anschauung nichts andres übrig bleibe, als das letztere praktisch zu realisiren. Er reflectirt also zwar auf das Ich, aber er reflectirt nicht darauf, wozu das Ich in ihm selbst sich erhoben hat, indem es so reflectirt. Er hat es damit nur zu einer Vertiefung des praktischen Bewußtseins in

sich gebracht, zu einem Wissen, das man, wie der Künstler die Regel, nur zum Behuf der Praxis wissen kann. Aber was er aufgestellt hat, ist darüber in der That hinaus. Das Ich, sagt er, setzt sich selbst ein Nichtich gegenüber. Indem er dieß sagt, gibt er den Act, mit welchem das Ich dieß thut, nur historisch an; versetzte er sich aber lebendig in ihn hinein, — was er doch thun müßte, wenn er es überhaupt als einen Act bezeichnet, — so würde er erkennen, daß das Ich, wenn es selbst sich ein Nicht=ich entgegensetzt, darin in der That schon sich selbst setzt, und dieß also praktisch nicht mehr zu thun braucht. Nun wissen wir freilich, daß dieß das gemeine Bewußtsein nicht ist; das Ich dieses letztern ist zum Kampfe bestimmt, und würde ohne denselben nicht einmal mehr es selbst sein können. Da jedoch damit das andere Resultat nicht umgestoßen wird, welches eine ganz präsente Anschauung ist, so sah Schelling sich veranlaßt, ein doppeltes Ich anzunehmen, nämlich das empirische, über welches Fichte im Grunde nicht hinauskommt, und das absolute, von welchem jenes nur eine Erscheinungsweise ist. Das Verhältniß zwischen beiden ist nach dem Schlußsatze der Schrift „das Ich als Princip der Philosophie oder über das Unbedingte im menschlichen Wissen" — (schon dieser Zusatz involvirt einen Gegensatz gegen Fichte) — dieses, daß das endliche Ich streben soll, in der Welt das hervorzubringen, was im unendlichen Wirklich i s t — denn so läßt Schelling selbst drucken. Es kann hier nicht unsere Aufgabe sein, darzustellen, wie die Schrift dieses Thema ausführt, noch weniger zu untersuchen, ob sie es auf genügende Weise thut. Wir haben sogar Nichts dagegen, wenn man das letztere nicht wahrscheinlich findet. Denn wenn der Grund, weshalb das Verhältniß derselben zur Fichte'schen Lehre allerdings leicht verkannt werden kann, darin liegt, daß Schelling, indem er das Absolute Ich nennt, es nicht über das Bewußtsein hinauszuverlegen scheint, von welchem er doch selbst zunächst nur weiß, insofern es dem empirischen Ich angehört, ferner aber sein späterer Fortschritt vornämlich darin besteht, daß er dasselbe mehr und mehr als Einheit des Bewußten und Unbewußten bestimmt, so wäre es zu verwundern, wenn aus

dieser Unklarheit nicht auch reale Uebelstände hervorgegangen wären. Es kommt uns hier allein darauf an, in Bezug auf die allgemeine Aufgabe unserer Abhandlung ins Licht zu stellen, daß die genannte Schrift auf einem von dem Kant-Fichte'schen durchaus verschiedenen Standpunkte stehe. Wir führen daher nur noch eine Stelle an, welche dieß zu erläutern besonders geeignet ist. „Wenn die Objecte selbst, heißt es Seite 111, nur durchs absolute Ich (als den Inbegriff aller Realität) Realität erhalten, und daher nur in und mit dem empirischen Ich existiren, so ist jede Causalität des empirischen Ich (dessen Causalität überhaupt nur durch die Causalität des unendlichen möglich, und von dieser nicht der Qualität, sondern nur der Quantität nach unterschieden ist) zugleich eine Causalität der Objecte, die ihre Realität gleichfalls nur dem Inbegriff aller Realität, dem Ich, verdanken. Dadurch erhalten wir ein Princip präſtabilirter Harmonie, das aber bloß inmanent und nur im absoluten Ich bestimmt ist. Durch eben diese präſtabilirte Harmonie läßt sich nun auch die nothwendige Harmonie zwischen Sittlichkeit und Glückseligkeit begreifen. Denn da reine Glückseligkeit, von welcher allein die Rede sein kann, auf Identificirung des Nichtichs und des Ichs geht, so ist, da Objecte überhaupt nur als Modificationen der absoluten Realität des Ichs wirklich sind, jede Erweiterung der Realität des Ich (moralischer Fortschritt) — Erweiterung jener Schranken und Annäherung derselben zur Identität mit der absoluten Realität, d. h. zu ihrer gänzlichen Aufhebung. Wenn es also fürs absolute Ich kein Sollen, keine praktische Möglichkeit gibt, so würde, wenn das endliche jemals seine ganze Aufgabe lösen könnte, das Freiheitsgesetz (des Sollens) die Form eines Naturgesetzes (Seins) erhalten, und umgekehrt, da das Gesetz seines Seins nur durch Freiheit constitutiv geworden wäre, dieses Gesetz selbst zugleich ein Gesetz der Freiheit sein. Also ist das letzte, worauf alle Philosophie hinführt, kein objectives, sondern ein immanentes Princip präſtabilirter Harmonie, in welchem Freiheit und Natur identisch sind, und dieß Princip nichts andres, als das absolute Ich, von dem alle Philosophie ausging." Sie ging davon aus,

d. h. sie legte die Anschauung, daß im Nichtich als solchem das Ich sich selbst setze, zu Grunde, oder sie suchte zu leisten, was die Vorrede verlangt: „Gebt dem Menschen das Bewußtsein dessen, was er ist, er wird bald auch lernen, zu sein, was er soll; gebt ihm theoretische Achtung für sich selbst, die praktische wird bald nachfolgen."

Es versteht sich nach diesem Allen ganz von selbst, daß Schelling den praktischen Anknüpfungspunkt der transscendentalen That, mittels dessen Fichte, weil das sittliche Handeln jedes Menschen Pflicht sei, die Leute allenfalls zur Philosophie zwingen zu können glaubte, gänzlich aufgeben mußte. Wird das empirische Ich von dem absoluten mit Bestimmtheit geschieden, so gehört das Handeln als solches nur jenem als solchem an. Gleichwohl konnte er mit seiner transscendentalen Anschauung nicht etwas ins Bewußtsein der Menschen einführen wollen, was dort bis dahin gar keine Stätte gehabt hätte. Das gemeine Bewußtsein war freilich von ihm als das aufgezeigt worden, was eben das speculative nicht sei; aber gerade die Entschiedenheit dieser Ueberschreitung ließ schließen, daß der Geist einer solchen auch sonst nicht ungewohnt sei.

Nun ist es zwar eins der größten Verdienste Schellings, eingesehen zu haben, daß die speculative Thathandlung als solche bereits früher vorhanden gewesen. Von Spinoza sagt er dieß ausdrücklich; es sei dieß der Grund, weshalb derselbe sein Werk Ethik genannt habe (Ges. Schr. I. Bd. S. 161), und so ist es auch zu verstehen, wenn die Vorrede der Abhandlung über das Ich denselben aus seinen eigenen Principien zu widerlegen verspricht. Bei den andern Philosophen deutet er dieß nur damit an, daß er ihre Lehren benutzt. Er stellte dadurch die Continuität mit der früheren Geschichte der Wissenschaft, welche durch Kant und Fichte gänzlich abgebrochen war, wieder her; der rein theoretische Dogmatismus, welchen der erstere in aller bisherigen Philosophie sieht, hat in Wahrheit vielleicht nur in der Wolffischen stattgefunden. Allein dieß konnte Schellingen zu einer Stütze für seine transscendentale Anschauung, wie er sie suchte, nicht dienen.

Es gelang ihm ja erst mittels derselben, diesen Thatbestand anzuerkennen; wer in der früheren Geschichte der Philosophie jener Anschauung theilhaftig gewesen war, hatte sie eben nur unbewußt aufgenommen und darum mit andern Elementen vermischt. Ohnehin war dieß eine historische Vergangenheit, nicht eine beständig präsente Sphäre des Geistes; einer solchen bedurfte er aber, und die ganz und gar auf einem transscendentalen Act beruhte.

Diese fand er in der Kunst, wie ihr Wesen damals so eben von Schiller enthüllt worden war, und erklärte daher diese für das Organon der Philosophie.

Die Identificirung der ästhetischen und speculativen Anschauung ist einer der merkwürdigsten Zwischenfälle in der Geschichte der neueren Wissenschaft. Wir haben uns bemüht, sie vor den Augen unserer Leser entstehen zu lassen. Es kommt nun noch darauf an, wie sie sich innerhalb des Schelling'schen Philosophirens selbst bestimmt, wodurch vielleicht die früher abgehandelten Beziehungen noch deutlicher ins Licht treten werden. Die Briefe über Dogmatismus und Kriticismus gehen gleich davon aus, der Annahme eines moralischen Gottes entgegenzuhalten, daß ein solcher durchaus unästhetisch sei. Dieß ist nicht so zu nehmen, als sollte es ein eigentliches Argument sein; es scheint nur die Absicht des in dieser Schrift überhaupt etwas sprungweis verfahrenden Verfassers zu sein, uns damit von vorn herein auf einen höheren Standpunkt der Betrachtung zu versetzen. Und in diesem Sinne eines Höheren, im Gegensatze gegen die empirische Wahrheit der Dinge Unwirklichen finden wir dann die Bezeichnung des Aesthetischen auch ferner angewandt; ein Gebrauch des Wortes, der so allgemein geworden ist, daß man sich kaum noch seiner Quelle erinnert. „Solche widersprechende (ungereimte) Ausdrücke — wie Ding an sich — sind die einzigen, heißt es in der IV. Abhandlung zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre, wodurch wir überhaupt Ideen darzustellen vermögen. Was unästhetische Köpfe aus einem solchen Wort machen können, weiß man längst." Und in der dritten dieser Abhandlungen, welche in vieler Beziehung eine Vorläuferin des „transscendentalen

Idealismus" ist, in welchem der Begriff der Kunst als Organon der Philosophie zum völligen Durchbruch kommt, macht Schelling zu der Stelle „diese stete Thätigkeit der Selbstanschauung, und die transscendentale Freiheit, woran sie sich erhält, ist allein, was macht, daß im Strom der Vorstellungen nicht ich selbst untergehe, und was mich von Handlung zu Handlung, von Gedanke zu Gedanke, von Zeit zu Zeit (wie auf unsichtbaren Fittigen) forträgt", die Anmerkung „Eigentlich gehört die ganze Untersuchung in die Aesthetik, wo ich auch auf sie zurückkommen werde. Denn diese Wissenschaft zeigt erst den Eingang zur ganzen Philosophie, weil nur in ihr erklärt werden kann, was philosophischer Geist ist." Endlich müssen wir als classisch für die Wendung, mit welcher Schelling die dritte Sphäre, welche Kant nur empirisch neben die theoretische und praktische gestellt hatte, zum dialektischen Vereinigungsgliede beider zu erheben suchte, eine Anmerkung zum neunten der Briefe über Dogmatismus und Kriticismus anführen. „Die Einbildungskraft ist, als verbindendes Mittelglied der theoretischen und praktischen Vermögen, analog der theoretischen Vernunft, insofern diese von Erkenntniß des Objects abhängig ist, analog der praktischen, insofern diese ihr Object selbst hervorbringt. Die Einbildungskraft bringt activ ein Object dadurch hervor, daß sie sich in völlige Abhängigkeit von diesem Object, in völlige Passivität versetzt. Was dem Geschöpfe der Einbildungskraft an Objectivität fehlt, das ersetzt sie selbst durch die Passivität, in die sie sich freiwillig — durch einen Act der Spontaneität, gegen die Idee jenes Objectes setzt. Man könnte daher Einbildungskraft durch das Vermögen erklären, sich durch völlige Selbstthätigkeit in völlige Passivität zu versetzen. Man darf hoffen, daß die Zeit, setzt Schelling hinzu, die Mutter jeder Entwickelung, auch jene Keime, welche Kant in seinem unsterblichen Werke, zu großen Aufschlüssen über dieß wunderbare Vermögen, niederlegte, pflegen, und selbst bis zur Vollendung der ganzen Wissenschaft entwickeln werde."

Es ist nicht schwer zu sehen, daß hiezu im „System des transscendentalen Idealismus" ein durchgreifender Versuch gemacht

sein sollte, die Darstellung ist mit einer Selbstreflexion, die ans Psychologische streift und mit dem beinahe räumlichen Spiel der entgegengesetzten Kräfte die transscendentale Anschauung in der That als Einbildungskraft zu fassen scheinen könnte, in der Einheit von Activität und Passivität bis zu dem Gipfel ausgeführt, daß man im Kunstwerke ein völlig in sich Abgeschlossenes als dennoch von uns gesetztes anschauen, oder die Thätigkeit des Ichs in Gestalt eines Products ergreifen soll, ohne sie darum zum Gegenstande abzutödten *).

*) Wir dürfen hier einen Widerspruch, der gegen Schelling von keinem Geringeren, als Schiller selbst, erhoben worden ist, nicht mit Stillschweigen übergehen. „Nur auf einem Mißverstande beruht es, sagt Rosenkranz in seiner Schrift über Schelling S. 155, wenn Schiller in einem Brief an Goethe 1801 vom 27. März (s. auch Schwabs Leben Schillers S. 678 ff.) sich in der Weise ausläßt, als ob der Transscendentalidealismus die Abhängigkeit des künstlerischen Producirens von dem Bewußtlosen im Künstler nicht genugsam anerkannt hätte. Wenn Schiller sagt, das Bewußtlose mit dem Besonnenen vereinigt, macht den poetischen Künstler aus, so ist dieß wirklich ganz genau Schellings Meinung.“ Daß dieses der Fall sei, läßt sich freilich leicht zeigen. Denn es heißt im System des transscendentalen Idealismus selbst in der allgemeinen Recapitulation, S. 485 geradezu, es werde in der Kunst die bewußtfreie Thätigkeit in ihrer ursprünglichen Identität mit der objectiven angeschaut, und S. 486 wird die Kunst die höchste Vereinigung von Freiheit und Nothwendigkeit genannt. Die Stelle dagegen, an der Schiller Anstoß genommen haben mag, findet sich S. 455 und heißt so: „Das Ich in der Thätigkeit, von welcher hier die Rede ist, muß mit Bewußtsein (subjectiv) anfangen, und im Bewußtsein (objectiv) enden; das Ich ist bewußt, der Productivität nach, bewußtlos in Ansehung des Products.“ Allein es ist nicht schwer, Schellingen hier sowohl mit sich selbst als mit Schiller in Einklang zu bringen. Der verschiedene Zusammenhang, in dem die scheinbar widersprechenden Aeußerungen gelesen werden, kann schon über ihr Verhältniß aufklären. Die zuerst angeführten sprechen das Resultat aus, was die Kunst an sich sei, und ihnen hat Schillers Beistimmung gewiß nicht gefehlt. Die andere aber S. 455 bildet ein Glied in der Darstellung des Systems. Dieses enthält, wie bekannt, die transscendentale Geschichte des Ich. In dieser muß man nun von demselben sagen, daß es von bewußter Thätigkeit ausgehe, insofern demselben überhaupt das Bedürfniß beigelegt

Damit konnte nun allerdings Schelling die Aufgabe, die ihm, insofern er von Fichte herkam, vor Allem vorlag, zu erklären, wie in dem Nichtich als solchem das Ich sich selbst setze, vollkommen gelöst glauben. Bekanntlich hielt er es aber für nothwendig, — wie dieß besonders in der Einleitung zum System des transscendentalen Idealismus selbst auseinandergesetzt wird, — auch von der Seite des Nichtichs, oder wie er dasselbe nannte, insofern sich in Form desselben das ganze Ich sich selber entgegensetzt, der Natur her zu demselben Resultate zu gelangen. Da nun auf dieser Stufe seiner Speculation die ästhetische Anschauung einmal mit der absoluten gleichgesetzt wurde, so mußte dieselbe wie als Spitze der Selbstbetrachtung, so auch als Gipfel der Naturanschauung erscheinen, oder das Kunstwerk, wenn es vorher insofern betrachtet war, als sich in ihm die freie Thätigkeit des Geistes als Product setze, nunmehr auch von der Seite her abgeleitet werden, daß in ihm der Geist, vom immanenten Leben der Gegenstände selbst ausgehend, dieses als die freie Entfaltung

---

wird, nicht nur einzelne Gegenstände hintereinander zu setzen, sondern sich immer aufs Neue total zu objectiviren. Und so ergreift es sich denn auch im Kunstwerk als Object. Hier ist natürlich nur eine transscendentale That gemeint. Wir wissen uns thätig, aber wir wissen nicht, daß wir im Object uns selbst ergreifen. Insofern es aber doch eine That ist, konnte Schelling als Philosoph sagen, das Ich endet damit, sich zu ergreifen. Schiller aber als Dichter dachte dabei an die empirische und zeitliche Thätigkeit des Künstlers, und hatte insofern Recht, dagegen zu protestiren; denn dieses fängt freilich damit an, sich von einem Objecte erfüllt zu finden, wie Schiller selbst sich bewußt war, immer von einer bestimmten lyrischen Stimmung auszugehen. Allein dieß heißt nichts anders, als daß die That des Künstlers erst beginnt, wo die transscendentale, auf der die Kunst beruht, schon vollendet ist. Und auf die letztere kam es Schelling allein an. Gleichwohl möchte ich nicht behaupten, daß nicht auch dieser in einiger Verwirrung darüber gewesen sei, welche er eigentlich meine. Es wäre dieß wenigstens der Tendenz, die seiner Kunstlehre zu Grunde liegt, die Philosophie der Kunst der Kunst selbst unterzuschieben, angemessen. Und so hätte Schiller, dessen angeführter Brief Nr. 784 im 6. Bde darüber klagt, man habe über dem Bestreben, der Poesie einen höhern Grad zu geben, ihren Begriff verwirrt, der Sache nach keineswegs Unrecht.

seiner eignen unendlichen Innerlichkeit erfasse. Dieß geschieht in der Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur. Man müsse sich nämlich, sagt Schelling, für die Theorie derselben nicht an die Lehre von der Seele wenden, sondern an die Wissenschaft der Natur. Denn durch die Beziehung auf diese unterschieden sich dieselben von der Poesie, mit welcher sie das Verhältniß zur Seele gemein hätten. Nun habe man ihnen zwar immer die Natur zur Nahahmung aufgestellt. Aber gleichwohl wollte man, daß eben nur das Schöne in der Natur nachgeahmt werden sollte; worin bestände nun das? „Wenn wir die Dinge nicht auf das Wesen in ihnen ansehen, sondern auf die leere abgezogne Form, so sagen sie auch unserm Innern nichts; unser eignes Gemüth, unsern eignen Geist müssen wir dran setzen, daß sie uns antworten. Was ist aber die Vollkommenheit jedes Dinges? Nichts andres, denn das schaffende Leben in ihm, seine Kraft, da zu sein. Nie also wird dem, welchem die Natur überhaupt als Todtes vorschwebt, jener tiefe, dem chemischen ähnliche Prozeß gelingen, wodurch, wie im Feuer geläutert, das reine Gold der Schönheit und Wahrheit hervorgeht." Dieß habe theoretisch selbst Winkelmann nicht erfaßt, indem er die Schönheit nur in den Begriff lege, nicht in ihn, wie er in der Natur als solcher angeschaut werde: doch habe er in seiner letzten Zeit eine Sehnsucht nach der Natur geäußert. Der Künstler reproducire aber den Geist und die werkthätige Wissenschaft, aus denen die Natur hervorgehe.

Dieß ist der Punkt, an welchem vornämlich Schellings Ansichten in einen größeren Kreis der Höhergebildeten eingedrungen sind, und in welchem mit ihm einstimmig zu sein, für Jeden, der darauf Anspruch mache, in Sachen der Kunst ein Wort mitreden zu dürfen, für eine Ehrensache gilt. —

Wir müssen uns zunächst über den Sinn der angeführten Stelle verständigen. Es scheint in ihr die Kunst etwa als das aufgestellt zu sein, was Kant intuitive Erkenntniß nennt. Indem in ihr „das Unveränderlichidentische, welches zu keinem Bewußtsein kommen kann, und nur aus dem Product wiederstrahlt"

(Transsc. Idealism. S. 467) wirklich zur Erscheinung kommen soll, so daß die Schönheit bestimmt wird als „das Unendliche endlich dargestellt" (S. 465), wird hinzugesetzt, daß, hätte die Wissenschaft je ihre Aufgabe ganz gelöst, sie mit der Kunst zusammenfallen würde, wie denn auch die Natur dem Künstler nicht mehr sei, als dem Philosophen, nämlich ein durchaus idealgesetztes (468 f.), wogegen in der Poesie, der obigen Stelle nach, mehr das Ideale real gesetzt, d. h. das Subjective objectivirt zu denken wäre. Und noch bestimmter heißt es in den Vorlesungen über Methode des akademischen Studiums (S. 317): „die Formen der Kunst sind die Formen der Dinge an sich ünd wie sie in den Urbildern sind", und S. 321 „der begeisterte Naturforscher lernt durch sie — die Philosophie der Kunst — die wahren Urbilder der Formen, die er in der Natur nur verworren ausgedrückt findet, in den Werken der Kunst, und die Art, wie die sinnlichen Dinge aus jenen hervorgehen, durch diese selbst sinnbildlich erkennen." So wäre also überhaupt die Kunst ein Einblick in die innere Structur der Welt, in das Reich des wahrhaft Seienden, in die Region, wo Himmelskräfte auf- und niedersteigen und sich die goldnen Eimer reichen.

Es würde hier nicht der Ort sein, genau bestimmen zu wollen, was nach unserer Ansicht an dieser Lehre, der in der Vorrede zur Braut von Messina selbst Schiller beitritt, so daß es zum Theil auf sie zu beziehen sein möchte, wenn er sich in seinem Abschiedsbriefe an W. v. Humboldt glücklich preist, die Zeit erlebt zu haben, in der die ewigen Grundsätze der Idealphilosophie aufgestellt werden, durchaus probehaltig sei, und woher die Fassung derselben ihren Ursprung nehme, durch welche sie sich vielfach den Vorwurf der Schwärmerei zugezogen hat. Uns kommt es nur darauf an, zu erörtern, in wie weit sich dieselbe im historischen Verlaufe aufrecht zu erhalten gewußt, oder durch denselben eine Widerlegung gefunden habe. Indessen erheischt das Interesse der rein objectiven Darlegung dieses letzteren selbst, daß wir einen Gegensatz, in den sie mit der reinen Thatsächlichkeit des Kunstbewußtseins tritt, nicht verschweigen.

Eine Anschauung, wie die oben beschriebene, hat keinen Sinn, wenn sie nicht auf bestimmte Gliederung des Universums geht, auf ein Begreifen des Einzelnen in seiner Ableitung aus dem Allgemeinen, — wie etwa der vergleichende Anatom die Lebensart und den allgemeinen Typus eines Thieres in jedem Gliede desselben wiedererkennt, — und des Allgemeinen in seiner Besonderung in eine Anzahl bestimmter Formen für jedes Einzelne. Denn wie sollen sich sonst die „Urbilder der Dinge" als solche legitimiren? wie jene „schaffende Wissenschaft" sich davor sicher stellen, für eine Reihe zufälliger Einfälle gehalten zu werden? Eine solche Systematik liegt aber in der Kunst auf keine Weise vor. Zwar könnte dieß nicht darauf begründet werden, daß dieselbe etwa vor Schelling niemals mit ausdrücklichen Worten ausgesprochen wäre. Denn sie soll ja eben rein in der Anschauung liegen. Allein eben diese ist hier von gerade entgegengesetztem Charakter. Das einzelne Kunstwerk als solches ist sowohl nach unten als nach oben vollkommen abgeschlossen; es gibt sich weder für ein Urbild der Gestalten, welche in der Wirklichkeit vorkommen, noch für einen Ausfluß einer allgemeineren Wesenheit; es ist nicht nur einzig in seiner Art, sondern es gibt auch seinem Inhalte so sehr eine selbsteigene Form, daß jede Artbeziehung desselben ausgelöscht wird. Zwar beruht die Kunst auf einem gewissen Mitleben mit der Natur. Aber dieses ist nicht von der Art, daß es für einen Eintritt in das große Gesammtleben derselben gelten könnte. Zunächst nämlich legt sie eine gewisse Subjectivität in die Natur hinein, eine Beziehung auf das Innere des Menschen, vermöge deren sie eine Wirkung auf uns gewinnt, so daß man sie oftmals, wenn auch irrig genug, ganz und gar auf das Gefühl hat zurückführen wollen. Das ist dann aber doch eine Art des Idealsetzens der Natur, welche mit demjenigen, welches die Gesetze derselben als Aeußerungen einer schaffenden Wissenschaft ansieht, unmöglich verwechselt werden kann. Sodann geht aber auch die Kunst gar nicht auf den Mittelpunkt der Natur, wie ihn die Wissenschaft ausspricht. Der Dichter, der Maler, lebt einen Sonnenuntergang, einen Meeressturm, eine hervorragende geschichtliche Begebenheit

tiefer mit als wir Andern; aber diese Dinge sind gegen das Ganze der Natur gehalten höchst oberflächliche Einzelheiten und haben auch nur eine Bedeutung für den besondern, vielleicht sogar nur sinnlichen Standpunkt des Beobachters; an die eigenen Lebenspulse des Universums reicht die Kunst nicht hinan; das Lehrgedicht, eine an sich schon so zweideutige Gattung, hat immer nur zu wiederholen gewußt, was die Wissenschaft vorher schon aufgestellt hatte. Auch ists allgemein anerkannt, daß die Künstler von mystisch-theosophischen Weltansichten, die das Innere des Menschen mit dem der Natur zu identificiren meinen, größtentheils weit entfernt sind, und daß, wenn sie ihnen anhängen, sich für die Kunst daraus keineswegs ein Vortheil zu ergeben pflegt.

Allein so ists auch bei Schelling keineswegs gemeint. Die Kunst, wie sie, im sinnlichen Stoffe gebildet, wirklich vorliegt, ist für ihn eigentlich nur da, um von ihr abzusehen. Wie sollte sie nicht, da ihm der sinnliche Stoff selbst durchaus nur das Nichtseiende ist. Heißt es doch in der Abhandlung: Ueber das Verhältniß des Idealen und Realen in der Natur S. XXVII.: „Der Raum als solcher ist die bloße Form der Dinge ohne das Band, des Bekräftigten ohne das Bekräftigende, daher auch seine Unwesentlichkeit durch ihn selbst offenbar ist, indem er nichts andres als die reine Kraft- und Substanzlosigkeit selbst bezeichnet. Man fordre nicht, daß wir den Raum erklären, denn es ist an ihm nichts zu erklären, oder sagen, wie er erschaffen ist, denn ein Nichtwesen kann nicht erschaffen werden.“ Zwar treffen wir auch auf Aeußerungen — und sie gehen das innerste Centrum der Schelling'schen Philosophie an — wie Abh. zur Erläuterung des Idealismus der Wissenschaftslehre I.: „Begriff ohne Versinnlichung durch die Einbildungskraft ist ein Wort ohne Sinn, ein Schall ohne Bedeutung“, und S. 208 „Kant ging davon aus, das Erste in unserer Erkenntniß sei die Anschauung. Daraus entstand gar bald der Satz: Anschauung sei die niedrigste Stufe der Erkenntniß. Aber sie ist das Höchste im menschlichen Geiste, dasjenige, wovon alle unsre übrigen Erkenntnisse erst ihren Werth und ihre Realität borgen.“ Aber dieß widerspricht jener Ansicht so wenig,

daß es sie vielmehr bekräftigt. Es geht nämlich daraus hervor, daß Schelling die sinnliche Anschauung nicht anders gelten läßt, und, man möchte fast sagen, nicht anders aufzufassen weiß, als indem sie sich in die transscendentale umsetzt. Und dieß zeigen auch seine ausdrücklichen Aeußerungen über die Kunst. Diese soll es eben sein, welche jene Umsetzung vollführt. „In der nur oberflächlichen Belebung ihrer Werke" heißt es in der „Rede" S. 356, „stellt die Kunst das Nichtseiende als nicht seiend dar." Ganz ähnlich sagt Schelling in der Abhandlung über das Verhältniß des Idealen und Realen in der Natur S. XXXII. „Gerade in dieser Ueberwältigung oder Unterdrückung durch das Band wird das Verbundene des Gegenscheines fähig und geschickt zu der Abschattung des Wesentlichen, wie der formlose Stoff nur in dem Maaß, als er, von dem Bildner bewältigt, gleichsam verschwindet, die idea des Künstlers hervortreten läßt." Auf diese idea sieht denn nun Schelling einzig und allein, nicht, insofern sie im Stoffe dargestellt ist, sondern insofern sich derselbe zu ihr sublimirt. Er erklärt es bei Gelegenheit der Himmelfahrt Maria's von Guido für die eigene höchste Stufe der Kunst, wenn sie, auf eine gleichsam musikalische Weise, über sich hinausgehe (Rede S. 380). So ist's ihm also bei der Kunstbetrachtung nicht sowohl um die Kunst selbst zu thun, als um ihre Wiederholung in der Philosophie; die Kunst, sagt er (Methode des akadem. Stud. S. 308), verhalte sich zur Philosophie, wie Reales zu Idealem, von welchem dieses immer ein höherer Reflex von jenem sei. Man könne, setzt er hinzu, außer der Philosophie und anders als durch Philosophie von der Kunst nichts auf absolute Weise wissen. Soll dieß noch eine weitere Bedeutung haben, als wie man überhaupt von keiner Sache anders als durch Philosophie auf absolute Weise wissen kann, so läuft es offenbar darauf hinaus, ein Philosophiren bei Gelegenheit der Kunst, etwa über ihren Inhalt, für Kunstphilosophie auszugeben. So lesen wir denn eben daselbst: „Nichts von dem, was der gemeine Sinn Kunst nennt, kann den Philosophen beschäftigen" — (man denke hiebei an das, was über das Verhältniß des Idealen und Realen S. XXXVI. über das

Licht gesagt wird: „Man wird nur von dem nicht mißverstanden werden, welcher weiß, daß wir damit etwas weit Allgemeineres ausdrücken wollen, als was gewöhnlich durch das Licht bezeichnet wird") — „sie ist ihm eine nothwendige, aus dem Absoluten unmittelbar ausfließende Erscheinung, und nur sofern sie als solche dargethan und bewiesen werden kann, hat sie Realität für ihn", und S. 306: „Da die Universitäten nicht Kunstschulen seien, mithin die Wissenschaft der Kunst auf ihnen nicht in praktischer oder technischer Absicht gelehrt werden könne, so bleibe nur die ganz speculative übrig, welche nicht auf Ausbildung der empirischen, sondern der intellectuellen Anschauung der Kunst gerichtet sei." Daß aber diese letztere etwas geben soll, was außer der Kunst als solcher liege, erhellt am deutlichsten aus dem Bruno, in welchem überhaupt die ganze Lehre ihren bestimmtesten Ausdruck findet. Da die Schönheit, heißt es hier, die unbedingteste Vollkommenheit, die ein Ding haben könne, sei, weil jede andere Vollkommenheit nach seiner Angemessenheit zu einem Zwecke außer ihm geschätzt werde, (2. Aufl. S. 17), so könnten zeitliche und endliche Dinge an sie nur erinnern (S. 19); der Hervorbringende erkenne das Göttliche an und für sich nicht, daher sei die Kunst exoterisch (S. 29), die ewigen Begriffe der Dinge seien allein ewig und nothwendig schön (S. 20), mithin die Schönheit dasselbe mit der Wahrheit und beide werden angeschaut in der Idee des Ewigen (S. 23). Es geht uns also bei Schelling genau so wie bei Platon; wir wollen wissen, worin die Schönheit der einzelnen schönen Gegenstände, Natur- oder Kunstwerke, bestehe, die wir mit geistigen Augen zwar, aber doch zugleich mittels sinnlicher Organe wahrnehmen; aber statt daß uns dieß erklärt würde, finden wir uns auf die rein intellectuelle Versenkung in die Schönheit selbst — *αὐτὸ τὸ καλόν* — hingewiesen, und das gemeinhin so genannte Schöne kommt nur in sofern in Betracht, als durch dasselbe jene Eine ungetheilte Anschauung jedesmal in größerer oder geringerer Intensität hervorgerufen wird.

Hieraus erhellt nun von selbst, was es mit der Aeußerung,

daß die Kunst das Organ der Philosophie sei, eigentlich auf sich hat. Es geht uns in ihr im Gegensatze gegen den Sensualismus und in Anknüpfung an denselben, nur erst die intellectuelle Anschauung überhaupt auf, die Ergreifung einer immanenten Zweckmäßigkeit ohne bestimmten Zweck, nur das allgemeine Schema der Aufnahme des Einzelnen ins Allgemeine. Und so hat Solger, indem er den Schellingischen Aeußerungen über Schönheit und Kunst eine nebelhafte Unbestimmtheit vorwirft, vollkommen Recht. Es ist in der That mit ihnen für die Erkenntniß des Schönen wenig mehr geleistet, als mit Fr. Schlegels Lehre, der dasselbe auf das Gefühl zurückführen wollte; in beiden liegt nur überhaupt ein gewisses Innerlichsetzen des Aeußerlichen, eine durchaus nicht näher bestimmte Einheit des Idealen und Realen. Daher erwiesen sich auch diese Theorieen als praktisch unbrauchbar. Man findet wohl, daß sich die Verfasser von Büchern, welche über bestimmte Theile der Kunstwissenschaft handeln, zu ihnen bekennen, aber dieß beschränkt sich der Natur der Sache nach darauf, daß eine mehr oder weniger blühende Umschreibung derselben vorausgeschickt wird, wie der Kirchengesang vor der Predigt, um uns nur erst im Allgemeinen in die Stimmung zu versetzen; weiterhin ist von ihnen nicht mehr die Rede.

Man kann fragen, warum denn nun Schelling nicht die Kunst geradezu für eine Vorstufe, einen Uebergang zur Speculation bezeichnet habe? Der Grund liegt darin, daß sie dieß für ihn selbst war. Er bedurfte ihrer, um sich an ihr die intellectuelle Anschauung nur erst präsent zu machen; später bildet dieselbe sich bei ihm weiter fort als Princip nicht der Kunst, sondern der Philosophie, und nimmt eine Gestalt an, in der sie auf die Kunst nicht weiter anwendbar ist. Schellings Kunstphilosophie ist nicht die besonnene wissenschaftliche Behandlung der Kunst als eines Gegenstandes neben andern Gegenständen, sondern nur eine Phase seines Philosophirens überhaupt. Jene künstlerische Methode der Anknüpfung an ein Gegebenes, mit der er, wie erwähnt, eine ganze Reihe von Philosophieen gleichsam aussog, um ihren Inhalt zu sublimiren, die leere Hülse aber liegen zu lassen, ist auf die

Kunst selbst angewendet, wie ihr Wesen von Schiller umschrieben war, weßhalb man in dem Ganzen auch etwa nur eine Potenzirung der Ansichten dieses letzteren erblicken könnte, welcher sich derselben daher auch, seinem rastlos vorwärtsstrebenden und ganz und gar auf Selbstüberwindung in intellectuellem und moralischem Sinne gerichteten Wesen zufolge, selbst anschloß. Wir dürfen nicht vergessen, daß wir in dem Allen mit dem zu thun haben, was Schelling jetzt seine negative Philosophie nennt. Er hatte das Princip, welches allen seinen Anschauungen zu Grunde lag, noch keineswegs realisirt; ist es zu verwundern, daß er zunächst Alles nur hierauf bezog? Wir haben schon oben erwähnt, daß Schellings Bestreben darauf gegangen sei, ein tieferes, über das Bewußtsein hinausliegendes Fundament aufzufinden. Er suchte die Einheit des Realen und Idealen, indem er von dem Idealen ausging, nicht nur in dem Sinne, daß er sich zuerst an Fichte's Lehre anschloß, die ein nur Ideales aufstellte, sondern auch der Sache nach, indem er als das Erste den Act anerkannte. Auf die Bestimmung dieses letztern kam es also an, und es war sein Ziel, diesen immer mehr so zu begreifen, daß durch ihn wirklich Reales gesetzt würde, während er ursprünglich nur Ideales setzte. Bekanntlich glaubt er dieß in neuester Zeit erreicht zu haben, indem er den Willen voranstellt. Es gehört nicht hieher, zu untersuchen, in wieweit er darin Recht hat; aber es ist klar, daß er auf diesem Wege einmal auf die Kunst kommen mußte. Denn in dieser gewinnt das vom Geiste Gesetzte, das Kunstwerk, bereits ein gewisses Fürsichsein gegen denselben, theils vermöge seiner Form, theils weil es, als ebensowohl der Natur angehörig, keineswegs auf bewußte Weise gesetzt wird. Allein es ist ebenso klar, daß doch noch über dasselbe hinausgegangen werden muß. Das Kunstwerk als solches ist zu sehr nur für den Geist, und dazu ist der Geist, für welchen es ist, zunächst doch immer nur das menschliche Bewußtsein. Es bedarf einer in sich abgeschlossenen Existenz; die Kunstidee, oder die ewige Wesenheit, muß erst Organismus werden. — Ueber das Verhältniß u. s. w. S. XLV.: „Wo auch diese höhere Copula, zwischen Schwere und Lichtwesen sich

selbst bejaht im Einzelnen, da ist Mikrokosmus, Organismus, vollendete Darstellung des allgemeiuen Lebens der Substanz in einem besondern Leben" — sodann Monade, wie in „Religion und Philosophie", endlich wirkliches Selbst, wo dann das Setzende nur Gott sein kann; welches die Anschauung der Abhandlung von der Freiheit ist, wo es S. 414 mit entschiedenem Anschlusse an die frühere ästhetische Wendung heißt: „die göttliche Imagination, welche die Ursache der Specifikation der Weltwesen ist, ist nicht wie die menschliche, daß sie ihren Schöpfungen bloß idealische Wirklichkeit mittheilte." Und insofern dieses Alles Solgern bereits vorlag, ist es äußerst besonnen von ihm gehandelt, daß er bei Bekämpfung der Ansichten seines Anselm Schellingen nirgends namhaft macht; denn in der That hatte dieser selbst dieselben schon als einen subjectiven Intellectualismus verworfen, wie denn auch der Anselmo in Bruno als bloßer Intellectualist betrachtet wird, und keineswegs auf der Höhe der dort zu gewinnenden Resultate steht.

Sonach ist also für die Kunstphilosophie auch bei Schelling kein Heil zu finden, und diejenigen, welche sich in derselben an ihn anschließen zu müssen glauben, spielen eine ziemlich komische Rolle und müssen ihm selbst in dem Lichte jener in der Geschichte der Philosophie allbekannten Freunde erscheinen, welche lästiger sind, als offenbare Feinde. Denn was kann einem strebsamen Manne Schrecklicheres begegnen, als die leere Hülle, die er selbst abgestreift, als Fetisch verehrt, ja vielleicht sich selbst als anbetungswürdigen Gegenstand vorgehalten zu sehen? Nichts desto weniger sind eben jene Anschauungen über die Kunst von einer Partei aufgenommen und weiter ausgebildet worden, welche Schellingen längst der Mühe überhoben hat, sich von ihr loszusagen. Die Hegel'sche Aesthetik ist der Hauptsache nach nichts weiter als eine systematische Durchführung der Ansichten, welche wir so eben dargestellt und gewürdigt haben *).

---

*) Der Verfasser hat die Aesthetik der Hegel'schen Philosophie bereits in einer besonderen kleinen Schrift kritisirt, welche Hamburg 1844

Freilich hat diese Fixirung dessen, was für Schelling nur ein Durchgangspunkt war, bei Hegel ihren guten Sinn. Man kann diesem das Verdienst nicht absprechen, zuerst eine Kunstphilosophie in rein wissenschaftlicher Form neben andern Wissenschaften beabsichtigt zu haben; denn wie es mit Solgern in dieser Beziehung steht, dessen Bedeutung in materieller Beziehung freilich viel größer ist, werden wir im nächsten Artikel untersuchen. Aber Hegel hielt das, was die Kunst Schellingen gewesen war, für ihr eigenes Wesen an sich, und bestimmte sie daher, weil sie jenem zu einem Durchgangspunkt zur absoluten Erkenntniß gedient hatte, objectiv als einen solchen. Wie dieß möglich war, und welche Bedeutung es bei ihm bekommen mußte, läßt sich aber vollständig nur dann einsehen, wenn man etwas tiefer auf den Ursprung und das Wesen der Hegel'schen Philosophie eingeht.

Es ist gerade für diesen Punkt, an welchem Hegel vollständig auf Schelling ruht, so daß eben die entschiedensten Aussprüche des letzteren, wie der aus der Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur angeführte, als Gemeingut beider Philosophieen angesehen werden können, von der größten Wichtigkeit, daran zu erinnern, wie wenig dieß im Allgemeinen das Verhältniß der beiden Männer ist. Zwar hat Hegel den Irrthum, daß es so sei, durch die Weise seines constructiven Verfahrens in der Geschichte der Philosophie, demzufolge immer die nachfolgende Lehre die tiefere Entwicklung der nächstvorhergehenden sein soll, und ein Nebeneinander eigentlich gar nicht anerkannt wird, selbst veranlaßt, und Schelling hat in seiner bekannten Beschuldigung, daß Hegel nur die von ihm gefundenen Resultate auf eine dürre Weise systematisirt habe, dieselbe Ansicht zu seinem Vortheil gewendet. Von diesem Allen kann seit dem Erscheinen von Hegels Lebensbeschreibung nicht mehr die Rede sein. Auch sonst war es

---

erschienen ist. Dieselbe unterscheidet sich aber von der vorliegenden Darstellung dadurch, daß in ihr von aller historischen Beziehung geflissentlich abgesehen und nur die Haltbarkeit der Theorie an sich untersucht ist, während wir es hier gerade vornämlich mit der geschichtlichen Anknüpfung einer Lehre an die andre zu thun haben.

schon Manchem einleuchtend, daß sich in den Anfängen der Philosophie der Freiheit durch Schellings Schriften ein Faden hindurchziehe, der keineswegs in Hegels Lehre auslaufe. Es bliebe nun noch übrig, anzunehmen, daß dieser die Resultate seines Vorgängers nur theilweise in sich aufgenommen und verarbeitet habe. Und freilich hat er deren viele und wichtige sich zu Nutze gemacht, allein von einem Standpunkte aus, der dem seines Vorgängers von vorn herein fremd war, und die beiderseitige Entwickelung ihren Hauptzügen nach wesentlich in dem Verhältniß eines parallelen Nebeneinander erscheinen läßt.

Nämlich der Act, auf welchen bei Schelling Alles hinausläuft, und dessen nähere Bestimmung, wie wir gesehen haben, ganz eigentlich seine wissenschaftliche Lebensaufgabe ausmacht, kommt bei Hegel gar nicht in Betracht.

Hegel knüpft den Grundzügen seiner Lehren nach unmittelbar an Kant an, mit dem er sich auch in Anerkennung, Verbesserung, Widerlegung durch alle seine Werke hindurch am meisten zu thun macht. Die Selbstgenügsamkeit des Denkens, welche seinen Standpunkt charakterisirt, läßt sich darauf zurückführen, daß er mit der Kantischen Autonomie desselben Ernst gemacht habe. Zuvörderst nämlich zeigt sich dieß darin, daß er das Ding an sich völlig beseitigt und in die Gedankenbestimmungen des Geistes auflöst. Denn so lange dieses noch im Hintergrunde lag, erschien das Denken selbst, allen Protestationen Kants zum Trotz, daß man Erscheinung nicht mit Schein verwechseln dürfe, immer noch in dem Lichte eines Schlechteren, einer Unvollkommenheit, über die wir nur eben nicht hinauskommen könnten; es stellte sich als bloß subjectives dar. Und zwar ließ er das Ding an sich nicht als solches vom Ich oder Geiste gesetzt werden, wie dieß dem Fichtischen Nichtich und dem Schellingischen Subject-Object unter der Potenz des Objects zu Grunde liegt, sondern er versuchte mit völlig rein gehaltenem Monismus alle Objectivität auf das zurückzuführen, wodurch sie sich nach Kant allein sollte legitimiren können, auf die Gedankennothwendigkeit. Sodann gibt er auch von dieser selbst eine tiefere Anwendung zugleich und Begründung, indem er

sie auf sich selbst zurückbiegt. Denn während bei Kant die Kategorieen, welche den sinnlichen Dingen, die unter sie fallen, eine Nothwendigkeit mittheilen sollen, selbst zufällig, und wenn auch dem Inhalte nach aprioriſch, doch der Form nach aposterioriſch aus dem Gefühl der Nothwendigkeit aufgenommen sind, so daß man sie, wenn man aus der Kritik der Vernunft eine dogmatische Ansicht ziehen dürfte, doch immer für eine Art angeborner Ideen halten müßte, vindicirt Hegel denselben die wahre Apriorität dadurch, daß er sie nicht nur in eine selbst nothwendige Verbindung mit einander setzt, sondern sie auch aus dem allgemeinsten und schlechthin voraussetzungslosen Inhalt alles Denkens, dem Sein ableitet. Auf diese Weise verwirklicht er jene neue Logik, deren Gedanken zuerst Fichte ausgesprochen hatte. Dieser konnte sie nicht ausführen, denn er setzt die Kategorieen, welche er in der Wissenschaftslehre deducirt, nicht rein als solche, sondern bezieht sie gleich auf das Ich als Auflösungen des Räthsels, wie dasselbe mit dem Nichtich zugleich identisch und nicht identisch sei; wodurch natürlich ihr Kreis sehr beschränkt werden mußte. Hegel dagegen faßt die Kategorieen ihrem allgemeinen Gedankeninhalte nach auf, und bringt dadurch eine Wissenschaft zu Stande, welche, was man auch gegen ihre Ausführung im Einzelnen einzuwenden haben möchte, der allgemeinen Conception nach die reinste und strengste ist, die man überhaupt ersinnen kann, und somit die vollständigste Durchführung des Kantischen Gedankens der Apriorität der Erkenntniß.

Nun ist zwar auch wohl bei Kant schon von einem transscendentalen Standpunkt die Rede, auf welchem man stehen müsse, um sowohl die Methode als die Ergebnisse seiner Kritik richtig zu verstehen und zu würdigen. Und da versteht es sich dann von selbst, daß dieser nicht ohne entschiedene und ausdrückliche geistige That wird erklommen werden können. Allein diese wird ihrer Form nach bei Kant selbst nirgends erwähnt.

Anders gestaltet sich dieß bei Fichte, dem freilich an dieser Form gerade am meisten gelegen sein mußte. Denn da ihm das Theoretische nur im Praktischen einen Abschluß und eine sichere

Grundlage zu finden schien, und somit dieses letztere das eigentliche Prius war, und die Theorie selbst nur eine Art der Assimilation des Nichtich durch das Ich, was später bei Schleiermacher einen noch verständlicheren Ausdruck darin bekam, daß das Erkennen zugleich ein Organisiren der Welt sein sollte, so mußte auch wohl das Theoretische als solches auf einer That beruhen. Daher die wichtige Rolle, welche bei ihm das Postulat spielt. Diejenige Seite des Erkennens, nach welcher dasselbe nicht sowohl ein Eindringen in das Wesen der Dinge ist, als eine Steigerung unsrer selbst, ist von Niemanden schärfer, aber auch einseitiger ausgesprochen worden, als von Fichte. Und was wir über Schellings Erörterungen über den Act, welchen er Allem zu Grunde lege, auseinandergesetzt haben, läßt sich vielleicht dahin zusammenfassen, daß er, dessen Aufgabe es überhaupt war, vom Sollen zum Sein überzugehen, jene Thathandlung Fichte's hypostasirt habe, falls man nämlich diesen Ausdruck noch anders als in entschieden tadelndem Sinne gebrauchen kann. So wie für Fichte der letzte Inhalt nichts ist, als die That, welche wir vollführen sollen, so ist für Schelling das Absolute eine That, welche ist; wobei sich schon aus dem Umstande, daß es über die Unmittelbarkeit unsres Handelns hinaus uns selbst wie der Welt zu Grunde gelegt wird, abnehmen ließe, daß hier nicht, wogegen Schelling im Bruno ausdrücklich protestirt, ein bloßer actus purus gemeint sein kann.

Auf dieses Alles läßt sich nun Hegel nicht ein. Das Verständniß seiner Lehre setzt zwar voraus, daß man sich denkend verhalte. Allein dieß ist ein bloß subjectives Postulat, welches als solches mit der Natur derjenigen Sphäre, in die wir uns ihm zufolge versetzen sollen, nichts zu thun hat. Denn diese ist nichts andres als die vollkommen reine Bewegung der Sache in sich, der bloße einfache Gedankenzusammenhang der Dinge. Auf diesen wird Alles zurückgeführt, er ist das wahrhaft Seiende, und was zu seiner Erkenntniß an empirischer Sachkenntniß, reflectirendem Denken und dergleichen, erforderlich ist, wird als ein bloßes Mittel betrachtet, das, nachdem es seine Dienste geleistet, auf die Seite geworfen wird.

Natürlich entsteht hieraus die Forderung, Alles, dem man eine gewisse Anerkennung nicht versagen kann, als ein Glied jenes Zusammenhanges aufzuweisen. Dieß geht soweit, daß Hegel selbst jenen Act der Erhebung zum absoluten Denken unter der Gestalt einer Bewegung eines wenn auch etwas anders bestimmten Gedankeninhaltes darzustellen versucht hat; denn hierauf läuft es doch im Grunde mit seiner Phänomenologie hinaus.

Die Aufstellung der Phänomenologie ist jedenfalls eins der größten und unvergänglichsten Verdienste Hegels. Nicht als ob eine eigene Wissenschaft in dieser Form ferner immer fortbestehen sollte; ist sie doch für ihn selbst nur ein Durchgangspunkt gewesen. Noch weniger kann behauptet werden, daß die Anschauungsweise der Phänomenologie, diese halb psychologische halb transscendentale Reflexion damals durchaus neu gewesen sei. Wir haben schon im ersten Artikel in dieser Beziehung auf Schiller hingedeutet. Und an diesen schloß sich jene Methode begreifender Geschichtserzählung an, die seitdem eine so überaus weite Verbreitung gefunden hat, der Natur der Sache nach zuerst im literarischen Fach, in welchem die geistige Thatsache als solche am meisten zu Tage liegt, dann aber auch schon von Fr. Schlegel selbst auf andere Gebiete übertragen. Dieß Alles hat aber einen phänomenologischen Charakter, weil es darauf beruht, daß ein bestimmt Gegebenes als wesentliche Vorstufe zu einem mehr oder weniger in der Ferne liegenden Höheren betrachtet wird. Und insofern dieses Letztere bei Schelling eine allgemeinere und tiefere Auffassung erfährt, insofern es diesem nicht bloß überhaupt ein Ideal des geistigen Fortschrittes, sondern die Ergreifung des Absoluten der Philosophie selbst ist, so findet sich auch in seinen Schriften die ganze Betrachtungsweise entschiedener ausgebildet und weiter ins Einzelne durchgeführt. Man kann das ganze Potenzenwesen, insofern es die subjective Seite seiner Philosophie betrifft, dahin rechnen. Vornämlich trägt das System des transscendentalen Idealismus den phänomenologischen Character so sehr zur Schau, daß man in ihm der Form nach wohl einen Vorläufer der eigenen Darstellung Hegels erblicken darf. Allein

zu reiner Durchbildung kommt dieses Element erst bei dem letzteren. Es ist nämlich zu einer solchen erforderlich, daß jenes Höhere dem phänomenologischen Inhalte mit Entschiedenheit und in bestimmter Sonderung entgegen und an die Seite gestellt werde, so daß dieser gegen dasselbe nicht nur im Einzelnen als vergangen, sondern der ganzen Form nach als abgethan erscheine. Denn es mag wohl eine Reihe von Standpunkten des Bewußtseins zum reinen Denken der Wahrheit hinaufführen, aber dieses selbst ist ein solcher Standpunkt nicht; an die Stelle jeder besonderen Beschaffenheit des Bewußtseins als solchen ist die vollkommen objective Abspiegelung des Zusammenhanges der Dinge selbst getreten. So bestimmt und objectiv faßt aber Schelling die Sache nicht auf. Wir haben schon oben erwähnt, daß er in Ergreifung und Liegenlassen dieser oder jener Sphäre selbst im Aufsteigen begriffen sei. Er setzt immer irgend eine Stufe, die er vielleicht weiterhin verläßt, als die Wahrheit an sich enthaltend, und kommt also nicht dazu, den generellen Unterschied eines solchen von dem absolut Wahren anzuerkennen. Will er doch auch dem letzteren, in Gestalt einer neuen Mythologie, eine historische Unmittelbarkeit beilegen. Daher ist er auch erst so spät dazu gelangt, sich das Aufsteigende, Regressive seines Philosophirens präsent zu machen, und auch jetzt noch weiß er, indem er die früheren Phasen desselben unter der Bezeichnung der negativen Philosophie zusammenfaßt, die Objectivirung derselben nicht anders als verbunden mit einem Tadel und einer Verwerfung auszusprechen. Hegel dagegen bezeichnete seine Phänomenologie gleich anfangs als „ersten Theil der Wissenschaft", deren zweiter eben die reine Explication des Absoluten selbst ausmachen sollte, und beurkundete somit in der Feststellung des Verhältnisses dieser beiden Elemente von vorn herein die größte wissenschaftliche Besonnenheit.

Es sind also diese heterogenen Elemente bei Hegel scharf gesondert und jedes in seiner eigenen Weise ausgebildet. Wenn er dabei denn doch in Uebelstände und Widersprüche geräth, so verfällt er damit nur in eine Schuld, von welcher sich die Unbestimmtheit, der immer nach der einen oder der andern Seite hin

eine Ausflucht übrig bleibt, freilich leicht freihalten kann; er ist nach dieser Seite hin wirklich als Ausläufer der Schellingischen Philosophie zu betrachten.

Und so bringt er denn auch im Fache der Philosophie der Kunst die letzten Consequenzen der Theorie, welche das Wesen derselben in die Anschauung eines ewigen Inhaltes setzt, an den Tag.

Hegel rechnet die Kunst zunächst ohne Weiteres unter die Standpunkte der Phänomenologie. Indessen geschieht dieß, seinem bestimmten Begriffe von der letztern zufolge, sogleich unter einer eigenthümlichen Form. Er betrachtet nämlich in der Phänomenologie die Kunst nur als Kunstreligion. Dieß kommt so heraus. Wenn sie eine Anschauung des Ewigen sein soll, die aber nicht adäquat sei, so ist das erste, sie so anzusehen, daß sie dieß eben noch nicht sei, daß sich in ihr unser Geist noch nicht zum Absoluten selbst erhoben habe. Was also zwischen dieses und unser Bewußtsein tritt, ist unsere Subjectivität, unser Sehorgan entäußert sich nicht dazu, nur die Sache rein an und für sich selbst zu sehen, wir nehmen also das Ewige in unsrer eignen, in der unserem Wahrnehmen eigenthümlichen Gestalt wahr. Das ist aber nach Hegel das Wesen der Religion. Hiedurch wird nun zwar eine ins Genaue der Sache eingehende Kritik erschwert, denn es dürfte Hegeln von vielen nicht zugegeben werden, daß dieß wirklich das Wesen der Religion sei. Indessen sieht man doch soviel sogleich, daß damit eben nur das, was die Kunst für Schelling war, auf einen bestimmten Ausdruck gebracht ist, nämlich die durch sie bewirkte Erhebung zu etwas unbestimmtem Höheren. Eine Andeutung dazu hatte schon Schelling selbst gegeben, indem er, sobald er sich einmal darüber erhoben hatte, in der Kunst das Höchste zu sehen, die vor diesem liegende Sphäre als Mythologie bezeichnete. So heißt es im Bruno S. 34: „Mysterien verhalten sich zur Mythologie, wie Philosophie zur Poesie", das wahre Mysterium aber soll nach Schelling die Philosophie selbst sein. Und eben dieses Verhältniß ist es, was er in der Schrift über die Gottheiten von Samothrake in einem besonderen Falle

nachzuweisen sucht. In der That ist dieses der nächste Ausweg. Denn wenn wir jener Anschauung vorwerfen müssen, daß sie durchaus nur auf den allgemeinen Eindruck derselben gerichtet sei, und das einzelne Werk unerklärt lasse, so besondert sich allerdings in der Mythologie das allgemein Religiöse zu einem gewissen System von mehr oder minder bestimmten Gestalten. Allein diese Wendung gibt Hegel wieder auf, um ein andres Moment hervorzuziehen, welches bei derselben freilich in den Hintergrund getreten war, nämlich das des künstlerischen Schaffens. Indem er aber diesem selbst eine religiöse Bedeutung zu geben sucht — man denke an das allgemeine Leben, das nach Schelling im einzelnen Schönen angeschaut wird; dieses bekommt bei Hegel dem Geiste seines Systemes zufolge eine subjective Wendung — so verwirrt er hier Alles so vollständig, daß dieser Abschnitt der Phänomenologie zu einer wahren Marter des Gedankens wird. Denn was in aller Welt kann es heißen sollen, daß der Mensch das allgemeine Leben, wie es dieß nicht ist, sub specie seines eignen anschaue, da doch eine solche Subject-Objectivität eben nur das allgemeine Leben selbst an und für sich ist, und ein Standpunkt, welcher noch nicht in demselben steht, also gerade in diesem Punkte hinter der Ergreifung desselben zurückbleiben müßte?

Doch es handelt sich hier nicht darum, was sich gegen die phänomenologische Auffassung der Kunst überhaupt einwenden lasse, — um dieß auszuführen würde auch gerade ihr Verhältniß zur Religion hier genauer erörtert werden müssen, als so im Vorbeigehen geschehen kann — sondern aus welchen Gründen Hegel selbst sie verlassen haben mag. Diese dürften vornämlich zwei sein, ein allgemeiner, der der Geschichte seines Philosophirens überhaupt angehört, und ein besonderer, der sich auf die Natur der bestimmten Sphäre bezieht, von welcher hier die Rede ist. Der erstere derselben ist eben der, durch welchen die Weglassung der Phänomenologie aus dem Ganzen des späteren Systems, über welche sich wunderlicher Weise Manche gar nicht orientiren zu können scheinen, nothwendig wurde, daß nämlich in dem regressiven Theile eines Systemes unmöglich ein Gegenstand erschöpfend

abgehandelt werden kann, weil er doch in diesem immer nur in Bezug auf das betrachtet werden wird, was er nicht ist, und somit, wenn auch seine Essenz aus dem Nächstvorhergehenden abgeleitet wird, wenigstens, da der Anfang der ganzen Darstellung selbst nur ein subjectiver und aufzuhebender ist, seine Existenz völlig unerklärt bleibt. Es entstand hieraus für Hegel die Nothwendigkeit, der Logik, welche, wie es scheint, ursprünglich den zweiten oder positiven und constructiven Theil der Wissenschaft allein ausmachen sollte, die Realphilosophie hinzuzufügen. Wie er sich mit dieser Nothwendigkeit, über die er übrigens bei Herausgabe der Wissenschaft der Logik selbst bereits mit sich im Klaren gewesen sein mag, abgefunden, dieß zu beurtheilen, ist so ziemlich die Hauptbeschäftigung der ganzen neueren Philosophie. Die Weise, wie er sich darin gerade in der Sphäre, mit der wir es hier zu thun haben, benimmt, geht aus der Unangemessenheit ihrer phänomenologischen Behandlung hervor, die er sich selbst nicht verbergen konnte. Es ist nämlich, wenn man die Kunst für eine Verhüllung des Ewigen erklärt, gleich dieses nicht durchzuführen, daß das Verhüllende unsre Subjectivität sei, oder daß in der Kunst das Ewige sub specie unsrer Subjectivität, das heißt, des über sich selbst nicht hinauskommenden menschlichen Bewußtseins gefaßt werde. Denn was die Form anbetrifft, so müßte in diesem Falle unsere Subjectivität das Alles Einhüllende und Allem zum Hintergrunde dienende sein. Nun ist zwar das Schaffen so sehr eine Hauptsache bei aller Kunst, daß dieselbe selbst für den ganz receptiven Beschauer gar nicht vorhanden ist, wenn er sie nicht geradezu nacherschafft. Allein dieses Schaffen hat, was Schelling im System des transscendentalen Idealismus richtig bestimmt hatte, den eigenthümlichen Charakter, daß es als solches gänzlich verschwindet und völlig in ein Werk aufgeht, dem gerade vorzugsweise die größte Objectivität zugeschrieben zu werden pflegt. Was Hegel im Auge hatte, und was allein phänomenologisch gesetzt werden kann, ist ein bloßes Kunstleben, wie es etwa der begeisterte Kunstfreund führt, die Denkungsart und Lebensansicht, welche in der Kunst ein Höchstes sieht und sich in

allseitiger Empfänglichkeit bald diesem bald jenem Kunstgenusse hingibt, mit Einem Worte, eine aus der Kunst gezogene Quintessenz von Kunstsinn, nicht aber die Kunst selbst. Und auf ein ähnliches Resultat kommen wir auch, wenn wir die Sache nach der Seite des Stoffes betrachten. Die Kunst soll unvollkommene Erscheinung des Ewigen sein, insofern sich dieses in ihr in sinnlicher Gestalt darstelle. Aber mag dieß immerhin für etwas hinter der reinen Form des Wahren Zurückliegendes gelten, so ist doch nicht einzusehen, wie es gerade nur phänomenologisch sein sollte. Denn wie könnte alsdann das, was doch zuletzt als das Wahre in den Gegenständen gelten muß, z. B. physikalische Gesetze, sich in dieser Sinnlichkeit darstellen? Es ist ein bloßer Standpunkt des Bewußtseins, in der Sinnlichkeit das Wesen zu besitzen zu glauben, aber diese selbst gehört nicht bloß dem Bewußtsein, sondern den Gegenständen selbst als solchen an.

Diese oder ähnliche Betrachtungen mögen Hegeln veranlaßt haben, von der phänomenologischen Betrachtungsweise der Kunst zu einer andern überzugehen, die dann besonders von seinen Schülern im Einzelnen ausgebildet worden ist. Er glaubt nämlich offenbar jenen Uebelständen abzuhelfen, und sowohl einen bestimmten Inhalt der einzelnen Kunstwerke zu gewinnen, als auch die Erscheinung desselben in der Sinnlichkeit zu erklären, wenn er die Kunst bestimmte als eine Anschauung des Wahren in Form der Unmittelbarkeit.

Zunächst zwar muß bemerkt werden, daß sich auch hier noch ein Element findet, welches von Haus aus phänomenologisch ist. Schon Schelling hatte bemerkt (Methode des akad. Stud. S. 319), die Construction der Kunst in ihren besonderen Formen gehe von selbst in historische Construction über. Und in der Abhandlung über die Freiheit S. 459 wird als das Weltalter der Schönheit eine bestimmte Zeit unterschieden, „in der der Grund zeigt, was er für sich vermag". Demzufolge kommt nun auch Hegel *nicht* darüber hinaus, einerseits der Kunst überhaupt eine im Grunde nur historische Geltung beizumessen, so daß nicht nur ihre höchste Stufe schon seit zwei Jahrtausenden vorüber wäre, und namentlich

die romantische Kunst nur den Rang einer Nachblüthe in Anspruch nehmen könnte, sondern auch die Zeit als nahe bevorstehend oder bereits eingetreten bezeichnet wird, in der es mit ihr gar aus sei, andererseits der Kern der einzelnen Kunsterscheinungen darin gesucht wird, daß sich in ihnen diese oder jene historische Entwicklungsstufe mit besonderer Reinheit abgedrückt und gewissermaßen für die Nachwelt niedergelegt finde.

Daneben jedoch und in nicht allzu bestimmtem Verhältniß zu dem so eben Angeführten, ist der Hauptgesichtspunkt der obengenannte.

Daß überhaupt Hegel die sinnliche Existenz der Dinge auf die Unmittelbarkeit derselben zurückführt, darf uns nicht Wunder nehmen. Zwar kann dabei ein zweifacher Umstand Anstoß erregen, nämlich erstlich, daß die Unmittelbarkeit, welche wir doch als das Allerpositivste zu denken gewohnt sind, ein bloß Negatives, ein Mangel sein solle, und sodann, daß in diesem Negativen, dem bloßen Nichtgedachtwerden, welches doch nur allenfalls für ein beiläufiges Merkmal des Wesens der sinnlichen Dinge scheint gelten zu können, dieses Wesen selbst bestehen soll. Aber was das Erstere anbetrifft, so geht dieß nicht nur aus den tiefsten Grundlagen von Hegels System hervor, sondern es ist auch einleuchtend, daß alle Philosophie immer auf eine gewisse Weise zu solcher Auffassung hinneigen muß. Denn diese legt es doch darauf an, den eigentlichen und wahren Zusammenhang der Dinge in Gedanken abzuspiegeln, das heißt, die Vermittlung der Dinge unter sich in eine Gedankenvermittlung aufzulösen. Nun stellt sich uns in der sinnlichen Existenz der Dinge die Welt in einer Erscheinungsweise dar, in welcher sich jener innere Zusammenhang verbirgt, folglich wird dieselbe für etwas Geringeres gelten müssen. Ist aber einmal die Vermittlung als das prius gesetzt, so erklärt sich gerade hieraus, wie man gar wohl die Nichtvermittlung für das Wesen einer Sphäre halten kann, die freilich thatsächlich vorhanden ist. Es wird nämlich die Frage entstehen, wie dieselbe überhaupt möglich sei, sie wird also selbst durch den Gedanken vermittelt werden müssen, und dadurch wird sie

ihrerseits selbst in den Zusammenhang des Seienden eintreten und eine gewisse positive Bedeutung bekommen.

Es ist hier der Ort nicht, zu untersuchen, in wieweit die zuletzt genannte Ableitung Hegeln gelungen sei. Der Uebergang von der Logik zur Naturphilosophie ist Gegenstand mannichfaltiger Untersuchungen und vielen Streites gewesen. Offenbar ist die Hauptschwierigkeit bei demselben diese, daß der in ihr enthaltene Gedankenübergang selbst dem Geiste des Systemes nach zugleich als ein realer betrachtet werden müßte, und folglich, vorausgesetzt, daß der Begriff der sinnlichen Existenz wirklich auf diese Weise erreicht würde, das eigentlich Seiende und allein in Wahrheit Abgeleitete nun nicht die sinnliche Existenz selbst wäre, sondern eben nur ihr Begriff. Man müßte denn etwa naiv genug sein, zu behaupten, nun ja, eben von ihrem eigenen Begriff sei sie die unmittelbare Existenz! Es gibt kein besseres Mittel, uns die sinnliche Anschauung vollkommen unbegreiflich zu machen, als wenn man uns auf ihren Begriff verweis't. Denn sie ist gerade dasjenige, was, wenn man auch den Begriff irgend eines Dinges abgeleitet hat, eben noch ganz und gar nicht erklärt ist.

Dieß kommt nirgends mehr als in der Kunst in Betracht, weil diese die sinnliche Anschauung, die sowohl für das wissenschaftliche Denken als für die praktische Bearbeitung der Gegenstände immer mehr oder weniger ein bloßer Durchgangspunkt ist, als solche fixirt. Es bedarf also wenigstens für sie der Annahme eines qualitativen und generellen Unterschiedes von Anschauung und Begriff. Bei der Unmittelbarkeitstheorie aber kommt das Gegentheil heraus. Denn es soll auch in der Anschauung nur der Begriff erfaßt werden, wenn auch nicht als solcher, sondern nur in der Vorstellung. Zieht man nun in Betracht, daß dieß nicht etwa nur auf das Einzelne geht, so daß wir dabei an eine in besondern Fällen eintretende Unvollkommenheit zu denken hätten, sondern daß damit die ganze Sphäre der Anschauung erklärt sein soll, so werden wir Hegeln nicht zu viel zu thun scheinen, wenn wir urtheilen, daß er solchergestalt auf den Standpunkt der Leibnitzischen Philosophie, welche in der Anschauung nur

eine dunkle Vorstellung sah, zurückfällt, und die Kantische Sonderung, von der wir im ersten Artikel ausgegangen sind, bei ihm völlig verloren geht.

Indessen würde das Alles nur von der Anschauung an sich gelten. Es soll aber in ihr zugleich der ewige Inhalt als solcher ergriffen werden; wir sollen in der Kunst nicht bloß im gemeinen Bewußtsein stehen, sondern, genau wie dieß Fichte bestimmt, zugleich auf speculativem (transscendentalem) Standpunkte.

Nun fragt es sich, wie dieß nach Hegel'schen Principien möglich sei?

Es ist offenbar, daß die Weise, in der Schelling in der Kunst das Ewige erblicken will, nämlich als das Leben der Welt, von Hegel nicht adoptirt werden kann. Denn einmal ist die transscendentale Anschauung dem Sinnlichen homogener, als der Begriff, so daß es wohl der Mühe werth wäre, einmal zu untersuchen, ob sich nicht ihr selbst etwas Sinnliches beimische, sodann aber unterscheidet sich die Hegel'sche Lehre gerade darin von jeder andern, daß ihr zufolge eben nichts Andres das wahrhaft Ewige ist, als die rein gedankenmäßige Vorstellung der Begriffe. Wie soll nun aber diese mit der Anschauung zusammen ins Bewußtsein treten können, die doch nach Hegel nichts Anderes ist, als der nicht als Begriff gesetzte Begriff? Daher bleibt es bei Hegel meistens bei dem Allgemeinsten, es werde in der Kunst die Idee vergriffen; wo er von einzelnen Kunstwerken spricht, begnügt er sich mit allerlei Gesichtspunkten und Bemerkungen, die sehr gut sein mögen, deren Ableitungsfähigkeit aus seiner Philosophie man aber gerade dargelegt sehen möchte. Die Schüler gehen zwar mehr auf das Einzelne ein. Ihre Methode, wo sie eine strenge zu befolgen gemeint sind, besteht gemeiniglich darin, daß sie irgend einen bestimmten dialektischen Gegensatz, z. B. Staat und Familie, herausgreifen, und seine Bewegung im Kunstwerk nachzuweisen suchen. Zugegeben nun, daß dieses letztere wirklich nichts als diese Bewegung enthielte, so wäre doch damit auf keine Weise dargethan, daß dieselbe ein ewiger Inhalt sei, denn als solchen kann sich ja dieser bestimmte Gegensatz selbst nur dadurch

ausweisen, daß er im System aus andern hervorgeht. Eine populärere Weise schließt sich wieder an Schelling an. Es findet sich in der Rede über das Verhältniß der bildenden Künste zur Natur eine Stelle, in welcher der ewige Character des Kunstwerkes durch das Beispiel der Niobe erläutert werden soll, welche als Mutter vieler und erwachsener Kinder in jugendlicher Schönheit dargestellt, und somit durch die Kunst der Zeit entnommen sei. In dieser Weise ist es eine beliebte Wendung zu sagen, daß die Kunst den Dingen die Endlichkeit abstreife. Wenn sich nur einsehen ließe, was die sinnlichen Dinge ohne solche Endlichkeit noch sein sollten! Um gleich bei dem angeführten Beispiel stehen zu bleiben — wie will man einen menschlichen Körper bilden, der nicht die Merkmale irgend eines Lebensalters zeigte, und was ist die Blüthe der jugendlichen Schönheit Anderes, als eine Zeitigung? Die Zeit mag abstract genommen sein, was sie will, der lebende Körper aber hat s e i n e e i g e n e Z e i t, und gerade darin besteht sein Begriff und seine Wahrheit. Und wenn wir noch etwas näher auf den speciellen Fall eingehen dürfen, sind denn die Veränderungen, welche die Mutterschaft im weiblichen Körper hervorbringt, als Verschlechterungen zu betrachten? Wer möchte ein so überaus subjectives Urtheil aussprechen! Ohnehin wird auch Niemand behaupten, daß die Schönheit der Statue der Niobe sich gar nicht von der ihrer jungfräulichen Töchter unterscheide. Die Kennzeichen ihrer Lebensstufe sind nur gemildert. Das ist ein Gegensatz der Sculptur; daß aber dieses nicht auf die angegebene Weise abgeleitet werden kann, folgt schon daraus, daß an dasselbe gleich die Malerei, die doch als Kunst auch das Ewige darstellen sollte, nicht gebunden ist. Und so ließen sich alle derartigen Räsonnements, deren Zahl Legion ist, denn an keinem Punkte ist die Schelling=Hegelsche Philosophie tiefer in die allgemeine Bildung eingedrungen, mit geringer Mühe in sich selber auflösen.

Sehen wir von dergleichen besonderen Resultaten, die sich auf diesem Wege ergeben, ab, und nur auf die allgemeine Richtung hin, die mit demselben eingeschlagen wird, so kann es sich

uns nicht verbergen, daß in dem Allen der Kunst eigentlich nur der abstracte Begriff untergebreitet wird. Denn welche andre Form kann derselbe außer dem dialektischen Zusammenhange haben? Und wie es mit der reinen Wesenheit einzelner Dinge, die man in der Kunst ausgedrückt sehen will, auf nichts Weiteres hinausläuft, kann das so eben analysirte Beispiel selbst zeigen. Ists aber nur der abstracte Begriff, welcher in der Kunst in dunkler Vorstellung ergriffen werden soll, so ist dieselbe ohne Weiteres ganz und gar zu dem herabgesetzt, was man vordem unter anschauender Erkenntniß verstand. Bekanntlich schätzte man diese nur als ein Hülfs- oder Vorbereitungsmittel zur reinen Erkenntniß; sie ist der theoretische Ort für die Theorie der Kunst und besonders der Poesie, welche dieselbe allein auf den moralischen Nutzen bezog. Und eben diese Theorie ist, wenn auch in verfeinerter und sublimirter Gestalt, in der Hegel'schen Philosophie wieder von den Todten auferstanden. Es ist nicht gerade die gewöhnliche Moralität für den Hausbedarf, die wir aus dem Kunstgenusse ziehen sollen, aber dieser wird doch ganz auf die Erwerbung derjenigen höheren intellectuellen Bildung bezogen, welche aus demselben, und namentlich aus der Beschäftigung mit der vaterländischen poetischen Literatur beiläufig hervorzugehen pflegt: was allerdings immer noch höher steht als die cameralistische Rücksicht bei der Würdigung der Kunst, die, nach Lessings Anführung, irgendwo beim Richardson vorkommen soll, daß nämlich dieselbe den Werth des rohen Materials, das sie verarbeitete — der Steinarten oder Pigmente, in viel größerem Maaße erhöhe, als irgend eine andere Industrie. Die Hegelianer und im Grunde Hegel selbst, philosophiren über die Kunst nicht um ihrer selbst willen, sondern im Interesse des allgemeinen oder besonderen Inhaltes, den sie in ihr ausgedrückt zu sehen glauben, gleichwie uns gewisse moderne Rhapsoden mit dem Stabe in der Hand die Werke einer andern Kunst, welche sie gleich mit sich führen, auszudeuten bestrebt sind, während zu gleicher Zeit ein süßes Gedudel uns auf dem Standpunkt der Idee überhaupt zu erhalten sucht.

Es ist doch aber auch eine gar zu unvollkommene Weise über

eine Sache zu philosophiren, wenn man, wie in Bezug auf die Kunst, die großen Männer, deren ästhetische Lehren wir in diesem Artikel betrachtet haben, alle drei thun, dieß nicht anders zu machen weiß, als indem man in derselben den anderweitig schon bekannten Inhalt der Philosophie wiederfindet! Wollte man dieß in allen Gebieten einführen, so wäre es freilich mit der Philosophie eine leichte Sache; denn am Ende gibt es doch im Welt- und Menschengeist überhaupt nur Einen Inhalt, man mag ihn nun Gott nennen oder das Absolute oder wie sonst. Oder vielmehr, es käme überhaupt gar keine Philosophie zu Stande; hätte man nicht wenigstens in Einer Sphäre den Formen, welche das Eine dort annähme, nachgespürt, so hätte man eben gar keinen wissenschaftlichen Inhalt und wäre auf das berufene Omom beschränkt. Am wenigsten hätte aber freilich dieser Fehlgriff Hegeln begegnen sollen, der, dem logischen Charakter seiner Philosophie gemäß, ganz eigentlich darauf angewiesen zu sein scheint, den jedem Gebiete eigenthümlichen Formen nachzuforschen.

Der allgemeine Grund, weßhalb es der Kunstphilosophie bis dahin nicht gelungen war, sich aus so auffallender Kindschaft zu erheben, ist gleich am Anfange dieses Artikels angedeutet worden. Der transscendentale Act, in dem nach Schiller, der sich hierin an Kants „Reflexion" anschloß, das Wesen der Kunst beruhen sollte, war von Fichte theils der sittlichen Färbung wegen, die er bei Kant hatte, theils, weil dieser überhaupt Alles auf das Praktische zurückführte, mit demjenigen, auf welchem die Philosophie beruht, identificirt worden. Schelling fand es seinem Vortheile gemäß, beide noch enger zu verschmelzen, und so blieb die ästhetische That fortan mit der speculativen vereinigt, und mußte alle Schicksale der letzteren theilen, wenn diese auch, wie bei Hegel, ihrer eigenen Natur und Bestimmung gänzlich fremd waren. Natürlich konnte es auf diese Weise nicht gelingen, ja es konnte nicht einmal die Rede davon sein, die Kunst rein als solche zu objectiviren und wirklich *über* sie zu philosophiren. Sondern man philosophirte immer nur entweder aus ihr heraus oder in sie hinein; man mußte, wenn man nur überhaupt philo-

sophirte, auch in den Geist derselber tiefer einzudringen glauben; man konnte keine andre Erkenntniß derselben anerkennen, als eben ein solches Eindringen, und man wußte, wenn es etwa einmal ausdrücklich auf dieses abgesehen war, auch keinen andern Weg einzuschlagen, als überhaupt zu philosophiren. Es ist die Aufgabe unserer ferneren Darstellungen, die höchst merkwürdigen Auswege, welche in diesem Punkte ferner noch versucht worden sind, darzustellen, und, soweit uns dieß auf rein historischem Wege möglich sein wird, — denn wollten wir eine subjective Kritik einmischen, so müßten wir allzuweit ausholen — darauf hin zu prüfen, ob sie uns wirklich aus diesem Labyrinthe hinauszuführen geeignet sind.

Ueber Apriorisches und Aposteriorisches, Positives und Negatives in der Wissenschaft.

Von

Dr. Romang,
Pfarrer zu Därstetten im Canton Bern.

So wenig das Apriorische das Empirische ausschließt, so wenig ist das Empirische vom Apriorischen frei, sondern steht mit dem einen Fuß im Apriorischen.

Schelling, Offenb. Phil. nach Paulus S. 404.

Der hochverehrte Herr Herausgeber hat, ohne Zweifel auf sehr dringende Veranlassung hin, die Aufnahme meiner Abhandlung von den sittlichen Dingen in Bd. XII. der Zeitschrift gegen die nähern Genossen rechtfertigen zu müssen geglaubt. Um so mehr ist ihm der Verfasser zum Dank verpflichtet für die willige Zulassung an die Tafelrunde. Zwar sucht auch er den heil'gen Gral, doch wußte er von Anfang sehr gut, daß er eigentlich nicht hoffähig war, und neben den Rittern des Ordens nicht Anerkennung finden kann. Diese sind schon im Besitz des Heiligthums, oder, wenn noch nicht vollkommen, so wandeln sie doch andere Pfade, und betrachten den Weg des Verfassers, wie man in seinem Vaterlande sich ausdrückt, als den Holzweg. Vielleicht auch ist ungeachtet der Entschuldigung ein Gemunkel entstanden, daß Solche neben einem Solchen nicht zusammen sitzen können in derselben Runde. Da sollte er denn wohl den allzu gastlich gegen ihn gewesenen Hausherrn der Verlegenheit entheben, entweder

durch ein stilles Ausscheiden, oder dadurch, daß er jene erste Entschuldigung selbst aufnimmt und weiter ausführt. Für heute noch erlaubt er sich das Letztere. Er glaubt dieß um so eher zu dürfen, da es ihm nicht ausschließlich nur zu thun ist um eine Rechtfertigung der eignen Weise, sondern dabei, hoffentlich nicht ohne alle Uebereinstimmung mit der von Jahr zu Jahr entschiedener hervortretenden Richtung des Herrn Herausgebers, Einiges wird gesagt werden können, das als ein kleiner Beitrag dürfte hingenommen werden zur gemeinsamen Orientirung über verschiedene Hauptfragen des gegenwärtigen Philosophirens.

Der Herr Herausgeber hat gewisse Aeußerungen meiner Abhandlung dahin verstehen zu sollen geglaubt, daß ich „bestehe „auf der Behauptung des Gegensatzes zwischen empirischer Be„handlung philosophischer Begriffe, und einer sogenannten apriorischen oder speculativen." Ohne Zweifel werde ich zu dieser Auffassung irgendwie Anlaß gegeben haben, und ein wirklich unvereinbarer Gegensatz besteht allerdings zwischen der Weise, die ich zu der meinigen gemacht habe, und der „gewöhnlich in der Zeitschrift vertretenen Methode und Denkweise." Doch ist es mir nicht unbewußt und wider Willen geschehen, wenn einzelne Begriffsbestimmungen vorkommen, denen der Herr Herausgeber die Ehre erweist, sie „ächt dialektisch" zu nennen. Deutlicher, als im Anfange jener Abhandlung, habe ich mich anderwärts, namentlich in meiner Natürl. Religionsl. §. 2—7, über meine Auffassung der wissenschaftlichen Aufgabe ausgesprochen, und habe in den größern Arbeiten auch, in wohl ziemlich genauer Uebereinstimmung mit jener Abhandlung, durch die That gezeigt, wie ich denn doch wirklich nicht bloß in das Aufgreifen, Beschreiben und äußerliche Zusammenstellen der auf der sinnlichen Oberfläche liegenden Erfahrungsgegenstände die wissenschaftliche Arbeit setze.

Uebrigens ist es eine für das Publikum ziemlich gleichgültige Sache, ob mir in dieser Beziehung meine Stellung vollkommen richtig angewiesen worden sei, oder nicht. Wir wollen demnach der Betrachtung eine allgemeinere, die Fragen, auf welche wir durch diese Veranlassung geführt worden sind, in ihrer objectiven

Bedeutung fassende Wendung geben, und lassen mehreres Andere in jener Nachschrift unerörtert, was wir denn doch nicht vollständig anzuerkennen gedenken *).

---

*) Auf die wichtigste Erinnerung, welche dem Verfasser in jener Nachschrift auf eben so humane als sonst beachtenswerthe Weise gegeben wird, sei nur noch eine gedrängte Erwiederung erlaubt. Daß wir glauben, in der Erklärung der sittlichen Dinge uns „weit mehr an die Analogie physischer Processe halten zu müssen, als mit den bisherigen Vorstellungen von der Dignität des Sittlichen verträglich sei" — wird uns nicht streng zum Vorwurfe gemacht, aber doch aufs bestimmteste dagegen ausgesprochen, „auf dem sittlichen Gebiete werde vielmehr jede Analogie physischer Processe abgeschnitten, der Geist werde nicht, er schaffe sich", wodurch denn dem sein oder auch nicht sein Können Raum gegeben werden soll. Das Eigenthümliche im Geiste, vermöge dessen er sich nach dem uns vorgehaltenen Ausdrucke Goethes „selbst bezwingt" und das so Errungene als sein eigen weiß, ist uns aber wirklich auch schon früher nicht entgangen. Ja wir haben vielleicht so häufige Erfahrungen davon an uns selbst gemacht, als Andere, ohne uns jedoch auf das häufige Eintreten dieser Thatsache sehr viel zu gut zu thun, da zwar wohl das sich selbst im Besitz Haben, aber nicht das sich selbst Bezwingen am häufigsten vorkommen dürfte bei denjenigen, deren Lebenserscheinung als die großartigste und erfolgreichste dasteht. Sehr mit Unrecht ist uns früher sogar in dieser Zeitschrift — IX. 1, 86 auch vorgeworfen worden, wir begreifen das Ich auf keine Weise als für sich seiendes Subject. Schon VII. 2 S. 206 haben wir ausdrücklich gesagt: „Das Ich ist uns unter allen endlichen Wesen das allerrealste, zur festesten Gediegenheit in sich vertiefte". Sehr wohl können wir uns gefallen lassen, nach dem Philosophem der Urpositionen, der einfachen Wesen, oder der Leibnitzischen Monaden, die Seele als eine solche monadische Realität, als eine der bestimmten Verleiblichung vorausgehende Urposition aufzufassen. Und das Werden des Geistes zu dem, was er jeweilen ist, ist auch uns, weil er ein ungleich inniger und fester in sich selbst zusammengeschlossenes und vertieftes Sein ist, mehr, als bei dem nur organischen Leben, ein Sichentwickeln. Nicht weniger, als Andere, vermögen wir zu unterscheiden. Einiges im menschlichen Dasein, was nur ein Geschehen mit dem Menschen heißen kann, von Anderem, was seine Selbstthat zu heißen verdient, weil bei diesem der Geist nicht nur wissend sein eignes Sein durchdringt, sondern in realer Energie es erfaßt,

Mit der zunächst aufzunehmenden Frage über das Apriorische und Aposteriorische verbinden wir auch die über das Negative und Positive in der Wissenschaft, welche in der neuern Zeit eine eigene Bedeutung für die deutsche Philosophie gewonnen hat. Dieser Zusammenstellung liegt jedoch nicht die Meinung zu Grunde, als besagen beide Ausdrücke ganz dasselbige. Eine Verwandtschaft aber, welche eine mehr oder weniger gemeinsame Erörterung beider möglich macht und empfiehlt, wird man nicht bestreiten. Und wir werden hoffentlich Entschuldigung finden, wenn wir auch,

---

gleichsam sich ausscheidend und abreißend von dem Andern, selbst sich hält und bestimmt. Das so zu Stande Gekommene im Menschen

kann man mit Freuden Andren zeigen,
und sagen: das ist er, das ist sein eigen!

Aber ist dieß, obschon ohne Zweifel „unendlich höher als alle Naturentwickelung", ein wirklich gänzliches Abreißen von dem universellen Zusammenhang? Wird nicht auch jeder solche Act vollzogen gemäß der Natur- und Wesensbestimmtheit des dabei handelnden Subjects? Man wird denn doch schwerlich behaupten wollen, das sich selbst Schaffen des Geistes gehe all' seinem Sein voraus. Wird das Einzelwesen nach seiner Naturbestimmtheit, wie sehr es als mitconstitutives Moment zu fassen sein mag, nicht denn doch ungleich mehr von der allgemeinen Macht des universellen Zusammenhangs gehalten, als es umgekehrt ihn beherrscht? Verhält es sich aber so, warum sollte denn jede auch nur entferntere Analogie physischer Entwickelungen unzuläßlich sein? Dieß ist gerade von dem Standpunkte aus schwer einzusehen, auf welchem das Organische und Psychische als eine einzige Einheit gefaßt wird. Soll ferner der universelle Zusammenhang und in demselben die durchgängige Wesensbestimmtheit, und die darin bestehende feste Gesetzmäßigkeit der Dinge festgehalten werden, wird dann die nothwendige Vervollständigung der nicht mehr bloß, wie nicht selten auch bei den Gegnern geschieht, thatsächlich admittirten, sondern bereits ausdrücklich als nicht falsch anerkannten Ansicht — wird sie, und „was die Speculativen meinen mit der Entwickelung der Freiheit aus der Nothwendigkeit", in etwas wesentlich Anderem bestehen können, als in einem solchen denkenden und wollenden Erfassen des eignen Wesens und des Andern, neben welchem dem Erstern eine höhere Bedeutung zukommt je nach dem Maaße seiner für sich seienden Wesenheit und selbst erfaßten Kraft, d. h. seiner Freiheit?

nachdem schon Bd. X. davon gehandelt wurde, die negative Philosophie nochmals zur Sprache bringen.

Diese Gegensätze, wie bedeutsam sie seien, scheinen in der neuern deutschen Philosophie zu sehr hervorgehoben und nicht immer auf die richtigste Weise geltend gemacht worden zu sein, was auch noch von andern, z. B. dem des Idealen und Realen, des Spiritualismus und Materialismus würde gesagt werden können.

Der Ausdruck a priori und a posteriori in der philosophischen Kunstsprache ist vergleichungsweise neu; die Sache selbst jedoch, worauf er sich bezieht, ist ungefähr so alt, und so lange schon von den Denkern bemerkt und unterschieden worden, als philosophirt wird. Sobald der in sinnlicher Anregung geistig erwachende Mensch sich über die unmittelbare Wahrnehmung erhebt, geht er über das erfahrungsmäßig Wahrgenommene hinaus, und das auf sich selbst reflectirende Bewußtsein unterscheidet ein aus der Anschauung der erfahrungsmäßigen Erregung hervorgehendes, dieser nachfolgendes Wissen, und ein anderes, nicht aus dieser geschöpftes, wenigstens theilweise nicht ihr angehörendes, vielmehr die Wahrnehmung, die erfahrungsmäßige Erkenntniß selbst bedingendes, dieser also gewissermaßen vorausgehendes Wissen. Der Gegensatz ist keineswegs ersonnen.

In beiderlei Vorstellungsweisen ist der Geist überzeugt, Erkenntniß zu besitzen, doch gilt die über die Sinnenwahrnehmung hinausgehende mehr. Die aus der Wahrnehmung erwachsende Vorstellung als solche bezieht sich nur auf den einzelnen Gegenstand, ist nur unter bestimmten äußern Bedingungen möglich, mancherlei subjectiven Trübungen und Zufälligkeiten ausgesetzt, und es geht ihr aus diesen Gründen die Allgemeingültigkeit und Nothwendigkeit ab. Der andern Erkenntnißweise hingegen scheint diese einzuwohnen. Und zugleich wird das Allgemeine und Nothwendige als ein solches gewußt, das nicht nur nicht in einer bestimmten Wahrnehmung, sondern überhaupt nicht in der Wahr-

nehmung selbst ergriffen werden könne, weil es höher oder tiefer liege, als die Oberfläche der Dinge, über welche die sinnliche Wahrnehmung hinweggleitet. In diesem Sinne ist namentlich bei Kant das Apriorische und Aposteriorische unterschieden worden; aber schon den Griechen schwebte die nämliche Sache vor bei ihrer Unterscheidung von *δόξα* und *ἐπιστήμη*.

Die Griechen dachten indessen nicht daran, daß der Gegenstand beider ein durchaus anderer sei. Andere Auffassungsweisen wollten sie mit diesen Worten bezeichnen, mit dem erstern eine oberflächliche, nur zufällig einigen Schein des Wahren enthaltende, mit dem andern die das innere Wesen wirklich ergreifende. Als Gegenstand aller Erkenntnißthätigkeit würden sie bezeichnet haben die Dinge, das Seiende selbst in seinem Wesen und jeder seiner Beziehungen, aber die Meinung sei nur ein durch den äußern Anschein bestimmtes Fürwahrhalten, während einzig die Wissenschaft das Wesen in seiner Vollständigkeit erreiche.

Keinem unter den Alten ist der Unterschied desjenigen, was wir sehr barbarisch, und doch nicht, wie die Scholastiker bei ihren Wortbildungen sich oft rühmen konnten, um so treffender, das Apriorische und das Aposteriorische nennen, besser zum Bewußtsein gekommen, als Plato. Die empirische Betrachtungsweise, die er in dem Buche des Anaxagoras antraf, ließ ihn überall gerade bei den wichtigsten Fragen unbefriedigt, weßhalb er sagt: *ἔδοξε δή μοι χρῆναι εἰς τοὺς λόγους καταφυγόντα ἐν ἐκείνοις σκοπεῖν τῶν ὄντων τὴν ἀλήθειαν* *). Und keine Betrachtungsweise hat sich mehr von der Erfahrung losgemacht, ist dieser entschiedener vorausgegangen, und würde insofern richtiger eine apriorische genannt werden können, als die Platonische Ideenlehre, in welcher er die Wahrheit des Seienden zu ergreifen meinte. Doch wollte er keineswegs das Wesen der Idee ganz geschieden haben von der gemeinen Realität, sondern jedes empirische Dasein soll Theil haben an irgend einer Idee, und eben hierdurch sein, was es ist. Ja sogar die Betrachtung begehrte er nicht ganz auf das Gebiet

---

*) Phädon S. 99.

der Ideen hinüberzuziehen. In jener bekannten, für seine Fassung der wissenschaftlichen Aufgabe entscheidenden Stelle am Ende des Buchs VI. der Rep. findet sowohl das Gebiet des an die Wahrheit kaum hinanstreifenden, mit bloßem Schein sich beschäftigenden Vorstellens, als dasjenige der realen empirischen Wissenschaften und der Mathematik, eine wenn auch nicht durchaus richtige, doch höchst geistreiche Berücksichtigung, und dann wird der andere vornehmere Theil des nur durch Denken Erkennbaren als dasjenige bezeichnet, „was die Vernunft unmittelbar ergreift, indem „sie mittelst des dialektischen Vermögens Voraussetzungen macht, „nicht als Anfänge, sondern wahrhaft Voraussetzungen, als Einschritt und Anlauf, damit sie bis zum Aufhören aller Voraussetzung an den Anfang von Allem gelangend, diesen ergreife, „und so wiederum, sich an Alles haltend, was mit jenem zusammenhängt, zum Ende hinabsteige, ohne sich überall irgend etwas „sinnlich Wahrnehmbaren, sondern nur der Ideen selbst an und „für sich dazu zu bedienen, und so am Ende eben zu ihnen, den „Ideen, gelange". In diesem letzten Abschnitt der Erkenntnißgegenstände wollte er ohne Zweifel im Wesentlichen das Nämliche begriffen wissen, was jetzt die Speculativen im nicht empirischen Verfahren zu erkennen suchen. Er sagt dabei auch ausdrücklich, daß sich in Bezug auf die Wahrheit das sinnlich Vorstellbare zu dem nur durch Denken Erkennbaren verhalte wie das Abbild zum Urbilde. Dennoch hält er immer die Beziehung des nur in der Idee zu Erkennenden auf das sinnlich Wahrnehmbare fest. Und wenn selbst das dialektische Vermögen, um zum Anfang von Allem zu gelangen, Voraussetzungen machen darf, von denen aus es den Anlauf nehmen, vermittelst deren es zum voraussetzungslosen Anfang emporsteigen möge, wo dann erst die Betrachtung beginnen kann, welche sich an das Wahrnehmbare nicht mehr zu halten braucht: so würde auch die höchste Vernunfterkenntniß für uns ausgehen müssen von einem Punkte, der mehr zum Aposteriorischen als zum Apriorischen zu rechnen wäre. Die Stellung des nur durch Denken zu Erkennenden und des Wahrnehmbaren ist kaum von einem Andern viel richtiger bestimmt

worden, und diese Andeutungen für das wissenschaftliche Verfahren sind jedenfalls zu beachten. Hingegen ist Plato, da er doch auch unter den allgemeinen Bedingungen der noch sehr wenig fortgeschrittenen wissenschaftlichen Entwicklung seiner Zeit stand, und seine Auszeichnung mehr in genialer Divination besteht, als in nüchtern ausdauernder Arbeit, nicht nur im Einzelnen nicht frei geblieben von willkürlichen Annahmen, sondern er hat ohne Zweifel die empirische Betrachtung denn doch zu sehr vernachlässigt.

Dieß vornemlich hat den Aristoteles mit ihm entzweit. Aristoteles ist zwar keineswegs ein bloßer Empiriker in dem Sinn, daß er nicht über die Aufzählung, Zusammenstellung und äußerliche Beschreibung des auf der Oberfläche liegenden hinauszugehen begehrt hätte, vielmehr ist auch ihm die Erkenntniß der Principien und der Ursachen das Wichtigste. Indessen kann man doch wohl nicht unrichtig sagen, er stehe in ähnlicher Weise überwiegend auf der aposteriorischen Seite, wie Plato auf der apriorischen.

Das Verhältniß dieser beiden Geister ist, wie in andern Dingen, so auch hier nicht leicht vollkommen genau zu bestimmen. Kaum werden wir jedoch sehr irren, wenn wir annehmen, ihre insofern übereinstimmende Ueberzeugung sei gewesen: Die sinnlich wahrnehmbaren Dinge stellen nur so zu sagen die Außenseite des Seienden dar, dieser liege eine nicht sinnlich wahrnehmbare, sondern nur durch Vernunfteinsicht erkennbare Wesenheit und Gesetzmäßigkeit zu Grunde, und auch das Wahrnehmbare sei nur aus seinen höchsten übersinnlichen Ursachen wahrhaft zu erkennen. Aber der Eine suchte mit nüchternem Verstande, vermittelst der ausdauerndsten Arbeit der Analysis die Ursachen und das Wesen in der Erscheinung zu entdecken, während der Andere in kühnster Divination, die empirische Betrachtung überspringend, sie mit Einem Griff sofort zu bewältigen meinte.

Wir sind auf diese zwei zurückgegangen, weil, man neige sich nun mehr zu dem Einen oder zu dem Andern hin, oder wende sich, unbefriedigt an der noch niedern wissenschaftlichen Entwickelungsstufe, von beiden hinweg, jedenfalls niemand bestreiten wird,

daß es gesundere, reicher begabte und wissenschaftlichere Geister nicht gegeben hat. Und diese beiden nun wollten weder bloße Empiriker sein, noch rein a priori die Wissenschaft construiren.

Offenbar hielten sie an der Ueberzeugung fest, daß der menschlichen Erkenntniß die Wahrheit des Seienden zugänglich sei, daß die letztere das ganze Sein umfasse, daß in gewissem Sinne auch die sinnliche Erscheinung dazu gehöre, und von dieser Seite durch die Wahrnehmung angefaßt, obschon nach ihrem tiefern Wesen denkend erkannt werden müsse. Dieß ist denn auch wohl die wesentlich gleichmäßige Ueberzeugung aller gesundern Geister auf jeder Stufe der wissenschaftlichen Entwickelung geblieben. Und zwar wird beides gleich willig anzuerkennen sein, einerseits, daß gewagt werden müsse, im Vertrauen auf die Wahrheitsfähigkeit der Vernunft die endlose Verkettung der Erscheinungen zu überspringen, und die Ursachen und ersten Gründe unmittelbar zu erfassen, sei es in einer so zu sagen nach Außen gerichteten Divination, sei es in denkender Explication der Innerlichkeit des subjectiven Geistes, — andrerseits, daß dieser Griff in das Uebersinnliche hinaus selten glückt, und jeder solche Versuch sich sofort an der Erfahrung zu bewähren hat. Doch statt bloßer Voraussetzungen und Annahmen ohne gehörige Begründung wäre nachzuweisen, wie das Wissen und das Sein überhaupt zusammenkommen, was einerseits die Wahrnehmung, andrerseits das Denken zur Erkenntniß beitrage. Dann erst würde das Verhältniß des Apriorischen und Aposteriorischen genügend bestimmt werden können.

Schon den Alten entging die Bedeutung der erkenntnißtheoretischen Fragen keineswegs. Ihre befriedigende Lösung konnte jedoch nicht in den Anfängen der wissenschaftlichen Entwickelung gewonnen werden, auch ging die Richtung des antiken Geistes nicht vorzugsweise nach dieser Seite hin. Seit dem Wiederaufleben eines selbstständigen Philosophirens in der neuern Zeit hingegen fing diese Richtung an, weit mehr vorzuwalten, so daß die dahin gehörigen Untersuchungen oft beinahe die ganze philosophirende Thätigkeit in Anspruch nahmen. Dieselben machen jedoch

nicht die ganze Philosophie aus, sondern stellen sich vielmehr als eine Art von Präliminarien dar. Indessen können diese Probleme doch auch nicht vor dem Philosophiren, sondern nur aus der Tiefe des vollendeten Systemes heraus wahrhaft erledigt werden.

Die mit diesen Fragen sich beschäftigenden Untersuchungen sowohl der Deutschen, als der Engländer und Franzosen, sind wohl durchgängig am werthvollsten, wenn sie in empirisch psychologischer Weise die verschiedenartigen Hergänge bei der Entwickelung des Bewußtseins — des sinnlichen Wahrnehmens, des gedächtnißmäßigen Vorstellens und des freien Denkens — erforschen und beschreiben. Das Zusammenkommen des Wissens und Seins, das wirkliche Ineinanderübergehen des Subjectiven und Objectiven wird überall weit mehr vorausgesetzt als nachgewiesen. Bald wurde unbefangen angenommen, die Vorstellung und Ueberzeugung werde hervorgebracht durch die Natur und Einwirkung des Objectes, bald meinte man umgekehrt eben so einseitig, sie sei nur ein Ergebniß aus der Natur und Gesetzmäßigkeit des subjectiven Erkenntnißvermögens. Wenn dann einerseits die Empiriker und Sensualisten zum Theil richtig nachwiesen, wie selbst die allgemeinen Begriffe und Grundsätze sich aus sinnlicher Wahrnehmung erzeugen, so konnten ihnen andrerseits die Idealisten doch eben so unwidersprechlich zeigen, daß in unserm Vorstellen, und zwar gerade da, wo wir mit der festesten Ueberzeugungsgewißheit die wichtigsten Erkenntnisse zu besitzen glauben, Manches nicht bloß aus der äußern Erfahrung abgeleitet werden könne, daß wir auf nothwendige Allgemeingültigkeit der Erkenntniß bei bloß auf äußerlicher Erfahrung beruhendem Vorstellen nicht Anspruch zu machen wagen. Kaum hat aber auch je die ganze, bleibende Denkweise eines Idealisten oder Sensualisten, wenn auch stellenweise das philosophische Raisonnement, sich einer so völligen Einseitigkeit ergeben, daß die Erstern im Ernste überzeugt gewesen wären, es existire in keinem Sinne etwas außer dem Vorstellen, oder die Andern, das Vorstellen sei das einseitige Product der Objecte bei völliger Passivität des Subjects. Diese Denkungsart, wenn sie wirklich vorkäme, würde nicht nur für Irrthum,

sondern, wenigstens die erstere, für eigentlichen Wahnsinn erklärt werden. Wie die Eleaten, so würden auch die neuern Idealisten sich zwar mit Recht nicht bloß durch die erste beste Hinweisung auf die sinnliche Wirklichkeit haben widerlegen lassen; doch haben sie, wie jene, kaum viel Anderes gemeint, als das sinnlich Wahrnehmbare sei nicht das wahrhaft Seiende, ohne daß sie ihm schlechthin alles auch nur unächte Sein absprechen wollten. Und eben so würden die Sensualisten zugegeben haben, die in der Anschauung die Sinne afficirende Oberfläche der Dinge sei nicht ihr ganzes Wesen, und der sinnliche Abdruck des Gegenstandes in der Seele nicht der ganze Bewußtseinsgehalt. In allen Wissenschaften, ja in allem einigermaßen entwickelten Vorstellen finden sich Ueberzeugungen, die nicht in der Anschauung gewonnen werden.

Sowohl bei den Neuern als bei den Alten findet sich überall, deutlicher ausgesprochen oder wenigstens implicite mitgesetzt, die Anerkennung sowohl des Uebersinnlichen als des Sinnlichen, in Hinsicht auf die Genesis der Erkenntniß des Apriorischen und des Aposteriorischen. Soviel vermochte die Nöthigung des gesunden natürlichen Bewußtseins selbst über das einseitigste Raisonnement. Es will einen auch bedünken, es sollte keines großen Aufwandes von Mühe und Scharfsinn bedürfen, um festzustellen, daß unsere Erkenntniß weder ausschließlich durch die Gegenstände, noch ausschließlich durch die Natur unsers Erkenntnißvermögens hervorgebracht werde, sondern daß sie das Ergebniß sei aus dem Zusammenwirken dieser beiden Factoren. Das unbefangene Bewußtsein ergreift mit der entschiedensten Ueberzeugung diese Ansicht, so wie sie ausgesprochen wird. Allerdings aber wünschte das zu wissenschaftlichen Bedürfnissen erwachte Bewußtsein auch hiefür den wissenschaftlichen Erweis.

Kant, der den Ausdrücken a priori und a posteriori ihre Bedeutung in der Geschichte der Philosophie gegeben hat, ist auch derjenige, welcher über die entgegengesetzten Quellen der menschlichen Erkenntniß eine Theorie aufstellte, neben welcher für die Würdigung des Apriorischen und Aposteriorischen Alles, was seither

über die Genesis des Wissens, über Subjectivirung und Objectivirung 2c. gelehrt worden ist, keine große Bedeutung behaupten kann. Bekanntlich sollen nach Kant die Gegenstände sich richten nach dem Erkenntnißvermögen, insofern als dieses die Form zu aller Erkenntniß a priori herbeibringe, die stoffliche Erfüllung jedoch nur aus der Erfahrung erhalte. Seine Nachweisungen, daß die allgemeinen Kategorieen, ja sogar die Formen der sinnlichen Anschauung, nicht aus der Erfahrung sich ergeben, sondern selbst die Erfahrung erst möglich machen, werden auch wirklich ihre Geltung für alle Zeit behaupten. Und die nach ihm gekommenen Idealisten, welche wiederum aus bloßer Logik die Philosophie auferbauen wollten, haben kaum selbst ernstlich zu leugnen gedacht, daß das Materiale der Erkenntniß nicht hauptsächlich ein in der Erfahrung Gegebenes sei, jedenfalls sind sie nicht mit dieser Lehre durchgedrungen. Wie alles Thatsächliche, so ist jedoch auch dieser Satz vom Gegebensein des Inhalts der Erkenntniß in der Erfahrung nicht sowohl eigentlich bewiesen, als vielmehr nur nachgewiesen worden, und jeder hat es in sich selbst zu finden, daß sich die Sache nicht anders verhalte. Auch ist der transscendentale Idealismus den Realisten zu sehr Idealismus, indem man sich z. B. je länger je entschiedener überzeugt, daß Raum und Zeit nicht nur in die Erscheinungswelt hineingeschaut werden. Und inwiefern ein außer dem Vorstellen bestehendes Ding an sich angenommen wird, läßt das Bewußtsein es sich nicht nehmen, daß es demselben in seinem nothwendigen Vorstellen näher komme, als in diesem System gelehrt wird. Dem Apriorischen scheint also von Kant einerseits eine zu große, andrerseits eine zu geringe Bedeutung beigelegt zu werden. Und wohl könnten wir ganz das Nämliche sagen in Ansehung des Aposteriorischen, da dieses einen objectiv bedeutsamern Wahrheitsgehalt in sich zu tragen scheint, doch aber nicht alles Materiale der Erkenntniß nur aus ihm herkommen dürfte.

Da also eine definitive Erledigung dieser Fragen sich nicht bei Andern findet, müssen wir, obschon zu einer erschöpfenden Abhandlung wir uns aus verschiedenen Gründen hier nicht an-

heischig machen können, einige Bemerkungen uns erlauben, wie sie in einer nicht innerhalb eines bestimmten Systemes, sondern nur auf dem Boden des allgemeinen gebildeten Bewußtseins stehenden Erörterung sich darbieten.

Sehr leicht ist es, auf kaum zu widerlegende Weise zu zeigen, daß eine andere Annahme, als jene oben ausgesprochene, die Erkenntniß sei das Ergebniß aus dem Zusammenwirken der Gegenstände und des subjectiven Erkenntnißvermögens, schlechterdings nicht zu rechtfertigen ist.

Das Bewußtsein hat ein Wissen, eine Ueberzeugung nur inwiefern es sich als irgendwie bestimmtes wissendes Sein — Bewußtsein — selbst findet. Weder Fürwahrhalten, Bejahung, noch Zweifel und Verneinung beruhen auf einem andern letzten Grunde. Diese Unmittelbarkeit des Bewußtseins würde nicht den Anfang ausmachen in dem Systeme des vollendeten Wissens, unbestreitbar aber fängt das werdende menschliche Wissen auf diesem Punkte an, und hierauf ruht insofern alle Gewißheit. Nun weiß aber das Bewußtsein nicht anders, nicht weniger gewiß und ursprünglich von sich selbst, als auch von Anderem, nicht weniger unmittelbar, vielmehr weit unmittelbarer, von körperlichem Dasein außer ihm selbst, als von geistigem. Sobald aber ein Sein außer dem Bewußtsein — für die fortgeschrittene Entwickelung ein Nichtich gegenüber dem Ich — und eine Wechselbeziehung beider anerkannt ist, muß auch mit unabweisbarer Nothwendigkeit anerkannt werden, daß, wie jeder sonstige Zustand irgend eines andern endlichen Daseins, so auch derjenige des wissenden Wesens bedingt sein müsse einerseits durch die äußere Einwirkung, andrerseits durch die eigene Natur. Nach dieser unabweisbaren einfachsten Auffassung des erkennenden Wesens, als eines zu anderm Endlichen in Verhältniß gesetzten Endlichen, muß in unserm Erkennen sowohl Apriorisches, von innen heraus Erwachsendes sich finden, als Aposteriorisches, von außen Herbeikommendes. Für das göttliche Wissen wird es sich anders verhalten, nothwendig aber so für das creatürliche. Die einfachste Wahrnehmung ist gar nicht anders zu denken, wie ja nicht einmal

ein Spiegelbild anders zu Stande kommt, als unter solchen zusammenwirkenden Bedingungen des abgespiegelten Gegenstandes und des Spiegels.

Diese Vergleichung läßt sich nun freilich nicht weit fortführen. Im Spiegel findet kein Aufbewahren der Bilder Statt, keine Fortwirkung derselben auf einander und auf den Spiegel selbst, daher denn auch kein unabhängig von dem Gegenüberstehen des Gegenstandes sich erhaltendes, von innen heraus sich gestaltetes Bild. Im Bewußtsein hingegen werden die Vorstellungen aufbewahrt, und treten in einen im lebendigen Grunde des wissenden Wesens sich fortentwickelnden Proceß — daher also von der Gegenwart des Gegenstandes sich ablösendes, über die unmittelbare Anschauung hinausreichendes, von innen heraus wenigstens theilweise sich erzeugendes Vorstellen, welches zum Apriorischen wird gerechnet werden können, wenigstens verwandt ist mit demselben.

Dieses Vorstellen ist freilich zuweilen ein nichtiges, bald mit bewußter Absichtlichkeit, bald in unwillkürlichem Phantasiren. Doch gerade die wichtigsten Theile unserer Erkenntniß kommen in diesen innerlichen Processen zu Stande, sei es, daß der von außen erhaltene Eindruck und Stoff verarbeitet werde, oder das Denken, von ihm sich ablösend, in sich selbst fortarbeite. Die Erkenntniß des Allgemeinen, des Zusammenhangs, des tiefern Wesens, des bestimmenden Gesetzes wird erst in dieser Innerlichkeit des Bewußtseins gewonnen. So steigert sich denn die Bedeutung des von innen heraus Kommenden, insofern Apriorischen, in unserer Erkenntniß.

In Hinsicht auf die Zuverlässigkeit und Wahrheit dieser verschiedentlich erzeugten Vorstellungen ist leicht einzusehen, daß es der Anschauung nie ganz an allem Wahrheitsgehalt fehlen kann, da in ihr ein Gegenstand und irgend eine Ueberzeugung von demselben gegeben ist. Das innerliche Vorstellen hingegen scheint leerer und gehaltloser sein zu können. Eigentlicher Irrthum entsteht erst innerlich bei unrichtiger Urtheilbildung, nicht in der Sinnenthätigkeit selbst. Doch irren wir aufs häufigste in der

Auffassung des äußerlich Gegebenen, in welcher das Apriorische auf ein Minimum herabsinkt. Und wenn es überhaupt ein Erkennen des Seienden, eine Wahrheit, für uns gibt, so wird diese dem im innern Processe gestalteten, überwiegend von innen heraus erzeugten Fürwahrhalten nicht bestritten werden können, vorausgesetzt, daß der intellectuelle Proceß sich richtig vollzogen habe.

Es gibt, wenn wir das Wissen nur von der Seite seiner genetischen Entwickelung betrachten, keinen tiefern Grund der Gewißheit, als jenes mit der Existenz des Bewußtseins unmittelbar gegebene Wissen eines Seins, welches sich sofort unterscheidet in ein Bewußtsein des Erkennenden und des Erkannten, des Subjects und des Objects. Wissen und Sein ist zunächst in Einem, dann freilich treten beide gewissermaßen auseinander, aber so, daß weder am Sein noch am Wissen noch an ihrer beiderseitigen Zusammengehörigkeit gezweifelt werden kann. Eben so unabweisbar, als das Wissen am eignen Sein festhalten muß, findet es sich auch genöthigt, an anderem Sein festzuhalten, und an der Ueberzeugung, Wissen und Sein seien so für einander, daß in dem richtig entwickelten Wissen das Sein, auch das andere, nicht nur das eigene des wissenden Wesens, auf ideale Weise gesetzt sei, also wirklich gewußt werde. Selbst die am weitesten fortgeschrittene Skepsis, wenn sie nicht in ein gänzliches Stillestehen alles Fürwahrhaltens, in einen eigentlichen Tod alles Bewußtseins endigen will, kann nicht ganz ablassen von dieser Ueberzeugung, nur gewinnt sie als Ergebniß des Vorstellungsprocesses, aus welchem sie hervorgeht, bloß das Endurtheil, daß nichts mit Gewißheit gewußt werde, als eben diese Ungewißheit. Demnach muß dem innerlich erzeugten, über die unmittelbare Wahrnehmung hinausgehenden Fürwahrhalten, vorausgesetzt, daß es auf dem in der Natur des erkennenden Wesens prädeterminirten Entwickelungsproceß beruhe, jedenfalls eine nicht geringere Geltung zugestanden werden, als dem am meisten nur der Anschauung angehörenden.

Das vollendete Wissen würde das Verhältniß des Seins und des Wissens anders darlegen. Beim gegenwärtigen Zustande

des Wissens aber scheint etwas wesentlich Anderes nicht darüber gesagt werden zu können, und wenn es überhaupt ein Fürwahrhalten für uns geben soll, so muß festgehalten werden an der Ueberzeugung, dem Wesen nach sei es wirklich so, gesetzt wir fassen es nur in der Weise einer unabweisbaren Annahme, nicht in derjenigen einer durch das vollkommene System vermittelten wissenschaftlichen Erkenntniß. Auch derjenigen Philosophie, welche keine Voraussetzungen bestehen zu lassen sich das Ansehen gibt, und von den Vermittelungen und dem gegenseitigen Ineinanderübergehen des Subjectiven und Objectiven zu reden nicht müde wird, liegt von Anfang bis zu Ende eine solche Voraussetzung zu Grunde, ohne daß sie das Verhältniß wahrhaft erklärt.

Als jedenfalls unbestreitbar, wenn auch in mehrfacher Beziehung noch nicht gehörig aufgehellt, darf angenommen werden, daß unsere Erkenntniß das Product zweier Factoren ist, einerseits unsers Erkenntnißvermögens, andrerseits der von außen auf dasselbe einwirkenden Gegenstände. Es wäre aber nun das Verhältniß und die Bedeutsamkeit dieser Factoren zu untersuchen.

Nach der Kantischen Lehre würde das Apriorische das Formelle in der Erkenntniß sein, welchem der reale Inhalt a posteriori gegeben werden mußte. Auf etwas mehr oder weniger Aehnliches scheint auch diejenige neuere Lehre kommen zu müssen, welche dem Reinapriorischen nur die Bedeutung eines Negativen zugestehen will. Wie schon von uns geäußert wurde, ist wohl schwerlich zu bestreiten, daß das Reale überwiegend a posteriori gegeben wird, die Form der zusammenfassenden Erkenntniß hingegen hauptsächlich von der Gesetzmäßigkeit des Erkenntnißvermögens abzuleiten sein dürfte. Allein die Form ist nirgends recht trennbar von der Sache, und das aus dem Innern des erkennenden Subjectes heraus zur Erkenntniß Herbeigebrachte wird vielleicht nicht am wenigsten das wahrhaft Wesentliche und Reale betreffen.

Die Ausscheidung des Apriorischen und Aposteriorischen ist äußerst schwer. Nach der seit Kant gangbaren Annahme würde das Apriorische der Erkenntniß sich durch die ihm einwohnende Nothwendigkeit und Allgemeingültigkeit auszeichnen, während die

bloße Erfahrungserkenntniß immer eine zufällige und bloß beziehungsweise gültige sein würde. Das a priori Erkannte soll mit schlechthiniger Nothwendigkeit von allen der jeweiligen Erkenntnißfähigen Geistern anerkannt werden müssen, wogegen die Erfahrung nur zu der Einsicht komme, daß etwas sei, nicht aber daß es nicht anders sein könne. Dieses Merkmal, obschon nicht ohne guten Grund hervorgestellt, reicht jedoch nicht aus zur sichern Grenzbestimmung beider Gebiete. Gerade die seitherige Geschichte der Metaphysik zeigt am deutlichsten, daß auf dem Gebiete des von der Erfahrung am meisten sich zurückziehenden, sogenannten reinen Denkens zu Stande gekommene Lehren sehr oft Anspruch auf Allgemeingültigkeit und schlechthinige Nothwendigkeit machen, ohne daß dieselbe ihnen wahrhaft zukommt, was zum wenigsten in denjenigen Fällen nicht zu bestreiten ist, wo solche Lehren sich gegenseitig aufheben. Umgekehrt wird von der empirischen Erkenntniß nicht in jeder Beziehung zugegeben werden müssen, daß sie eine bloß zufällige sei, und in keinem Sinne auf Allgemeingültigkeit Anspruch machen könne. Vielmehr wird der Empiriker auf dem Gebiete der Natur und auf demjenigen der Geschichte, wo er zu einer festen Ueberzeugung gelangt ist, eigentlich behaupten wollen, jeder Beobachter, der auf seinem Standpunkte das von ihm empirisch Erkannte richtig auffasse, müsse dasselbe ebenso, wie er, ansehen. Im vollendeten Wissen, welches der schlechthin adäquate Ausdruck des vollständigen Seins sein würde, könnte schwerlich eine Trennung statt finden zwischen allgemeiner Form und Gesetz und dem concreten Inhalt. Wie im realen Sein unzweifelhaft beides ineinander ist, so auch im vollendeten Wissen, und inwiefern jedes Moment des realen Seins wesentlich und nothwendig zur Totalität des Seins gehört, würde der Aussage davon eine Allgemeingültigkeit zukommen für alle Geister, die sich zum vollendeten Wissen erhoben hätten. Das de gustibus non est disputandum, hat seine Richtigkeit, doch liegt eine Wahrheit in den widersprechendsten Urtheilen des sinnlichen Geschmacks. Wenn der Eine sagt: diese Speise schmeckt angenehm, der Andere: sie schmeckt unleidlich, so würde die allgemeingültige Bedeutung

dieser Aussagen darin bestehen: diese eine und selbige Speise habe die Eigenschaft, das Organ des A angenehm, das anders constituirte Organ des B unangenehm zu afficiren. Hingegen können widersprechende Aussagen über Allgemeines nicht zugleich richtig sein, da sie eben das Allgemeine, nicht besondere Seiten oder Momente betreffen.

Den im sogenannten reinen Denken gewonnenen Erkenntnissen kommt indessen wirklich für uns eine entschiedenere Gültigkeit zu, deren Anerkennung weit unbedenklicher jedem zugemuthet werden darf. Man erinnere sich an die allgemeinen Sätze der reinen Mathematik, und an die in den verschiedenen metaphysischen Systemen am gleichmäßigsten anerkannten metaphysischen Begriffe und Sätze. Hier findet sich eine durchgängige Uebereinstimmung unter den zur Fassung solcher Dinge befähigten Geistern, mit entschiedener Gewißheit des Einzelnen, das allgemeine Vernunftbewußtsein sei in dieser Beziehung in seiner individuellen Vernunft zum Durchbruch gekommen. Bei der erfahrungsmäßigen Erkenntniß hingegen weiß jeder wohl, daß nur, wenn der Andere sich in einer Lage befindet, wo er die Erfahrung machen kann, die Anerkennung ihm zugemuthet werden darf, und daß auch bei äußerlich gleicher Lage die Auffassung der Erscheinung bedingt ist durch die Bestimmtheit der Organe, so daß sehr leicht Täuschungen eintreten können, und verschiedene Beobachter des nämlichen Phänomens jeder mit ungefähr gleichem Recht auf seiner Auffassung bestehen dürfen. Allein hieraus ergibt sich nur die Schwierigkeit einer durchaus genauen und sicher darzustellenden Auffassung des Besondern für uns, nicht die Unmöglichkeit einer allgemeingültigen, für den auf der rechten Höhe stehenden Geist das Gewicht schlechthiniger Nothwendigkeit in sich tragenden anschauenden Erkenntniß.

Für das vollkommene Wissen des absoluten Geistes ist ein solcher Unterschied in Hinsicht auf die Nothwendigkeit der Erkenntniß nicht anzunehmen. Nur vermöge der Natur unsers menschlichen Erkennens entsteht für uns ein solcher Unterschied. Die

Erfahrung des einzelnen Geistes umfaßt immer nur eine sehr enge Sphäre, ein äußerst kleines Bruchstück aus der Gesammtheit des Seienden, in und mit welcher doch einzig die wahrhafte Nothwendigkeit des Einzelnen sich ergeben könnte. Und bei der Schwierigkeit, mit durchaus genügenden Organen auch nur von seinem individuellen Standpunkt aus das Gegebene vollkommen richtig aufzufassen, ist selbst bei der sorgfältigsten einzelnen Beobachtung eine etwelche Unsicherheit beinahe nicht zu vermeiden. Hingegen entwickelt sich unter den verschiedenartigsten, jedem Menschen sich aufdrängenden Anregungen ein Bewußtsein allgemeiner Begriffe, Gesetze und Verhältnisse, an deren Richtigkeit der Einzelvernunft zu zweifeln nicht möglich ist, weil sie ihr eigenstes Wesen und zugleich das allgemeine Gattungswesen der Vernunft überhaupt darin zu haben weiß, also sich selbst und alles Denken aufgeben müßte, wenn sie diese Ueberzeugungen preisgeben sollte. Daher denn hier ein ganz anderes Bewußtsein zwingender Denknöthigung und eine weit leichtere und allgemeinere Uebereinstimmung. Und dieß gilt von den allgemeinen Sätzen auf dem Gebiete der Mathematik und Naturwissenschaft nicht weniger, als auf dem der Metaphysik.

Es ist Thatsache, daß es sich so verhält, und es wird einstweilen wohl keine Erklärung dafür geben, die viel besser wäre, als die Annahme: Bei dem füreinander Bestimmt- und aufeinander Berechnetsein des Wissens und des Seins springe, vermöge der Naturbestimmtheit des Erkenntnißvermögens, der Begriff und Gedanke des Allgemeinen, auf gewisse, in jedem Erfahrungskreise sich leicht einstellende Beregungen hin, gleichsam aus dem Innern des Geistes hervor, während die Erkenntniß des Besondern und Einzelnen weit mehr von außen her gewonnen werden muß. Daß die allgemeinen Wahrheiten in der Erfahrung geschaut, aus derselben aufgegriffen und abgeleitet werden, wird gegenwärtig kein Empiriker behaupten. Allerdings führt die Erfahrung, wie auch das Thier derselben fähig ist, z. B. zu einer Erwartung ähnlicher Fälle, die eine oberflächliche Aehnlichkeit hat mit dem Gesetz der Causalität. Dieses, wie die menschliche Ver-

nunft es denkt, ist indessen etwas ganz Anderes, was zu der Erfahrung hinzukommt, und eine eigentliche Erfahrungserkenntniß erst möglich macht. Und ähnlich mit den andern metaphysischen Sätzen und Kategorieen. Abgesehen von aller erfahrungsmäßigen Anregung gelangen wir zu keiner solchen über die uns zugängliche Erfahrung hinausreichenden Erkenntniß, denn mitten in der Erfahrung erwacht der Geist, und nur von solchen Anfängen aus erhebt er sich zum über die Erfahrung hinausgehenden Denken. Einmal erregt eilt jedoch das Denken weit über das unmittelbar Gegebene hinaus. Alle Dreiecke, alle in wirklicher Anschauung gegebenen Figuren, alle angeschauten zählbaren Dinge stellen uns die allgemeinen Sätze der Mathematik nicht so auf ihrer Oberfläche dar, daß wir sie in ihrer Allgemeinheit anfassen, abheben und einpacken könnten. Dennoch kommen sie auf Veranlassung solcher Erfahrungen uns zum Bewußtsein, mit solcher Sicherheit, daß wir ihnen eine Geltung für den ganzen Himmel zuschreiben müssen, und, nach einer Bemerkung Herbarts, bei aller Anerkennung der Unvollkommenheit unsers Wissens uns nicht könnten überzeugen lassen, sie werden auf einer höhern Stufe geistiger Entwickelung keine Gültigkeit mehr haben. So mit den allgemeinen Sätzen auf dem Gebiete der Naturwissenschaft, der Metaphysik und der Ethik.

Es ist ohne Zweifel etwas an der üblich gewordenen Unterscheidung des Apriorischen und Aposteriorischen, nur läßt sie sich nicht streng durchführen. Es gibt ein Element in der Erkenntniß, welches zur Erfahrung hinzukommen muß, und doch geht die entwickeltere am meisten apriorische Erkenntniß keineswegs aller Erfahrung voraus. Die Platonische Darstellung der Erkenntniß als einer Wiedererinnerung, erzeigt sich hier als jedenfalls sehr geistreich, wenn auch nicht durchaus angemessen. Ohne alle von außen kommende Anregung gelangte der Geist nicht zur Erkenntniß allgemeiner Wahrheiten, wenn hingegen auch nur in verwischtem Bilde ein trüber Widerschein derselben geschaut wird, so treten sie in's Bewußtsein ähnlich wie bei der gewöhnlichen Erinnerung. Drum wird der erkennende Geist immer auf beide Seiten hin-

blicken müssen, nach außen und nach innen, auf den gegebenen Gegenstand und in seine eigne innerliche Tiefe.

Auf dem Gebiete der Mathematik, Naturwissenschaft und Metaphysik, wo das Seiende, wie es ist, ergriffen werden soll, wird man annehmen müssen, dem Denken erschließe sich die allgemeine Wesenheit und Gesetzmäßigkeit des wirklich Seienden, mehr oder weniger ähnlich, wie dem gemeinen Anschauungsvermögen die Oberfläche der einzelnen äußern Erscheinung, und der höhern Intuition überlegener Geister zuweilen die innere Beschaffenheit einzelner Gegenstände und Verhältnisse. Das Denken greift hier über die vorliegende Erfahrung hinaus, nicht aber über das wirklich Seiende. Vielmehr ergreift es nur dieses in seiner wahrhaftesten Wesenheit. Anders hingegen scheint es sich zu verhalten mit dem, was man die Idee und das Ideale zu nennen pflegt, worüber hier, da es mit dem Apriorischen wenigstens verwandt ist, im Vorbeigehen eine Bemerkung eingeflochten werden mag.

Das Ideale soll, nach der gangbaren Annahme, ein nicht nur über die gerade vorliegende, sondern über alle mögliche Erfahrung hinaus Liegendes sein, und von der Idee, wie Plato sie faßte, ist es immer eine disputable Frage, ob ihr ein wahrhaftes Sein zugeschrieben werden dürfe. Die Idee ist von der einen Seite verwandt mit den Allgemeinbegriffen, über welche im Mittelalter der keineswegs so thörichte Streit der Nominalisten und Realisten geführt worden ist; andrerseits ist sie auf dem jeweiligen Gebiet die Vorstellung des Vollkommenen. In diesem letzten Sinn spricht man von Idee und Idealem auch auf dem nichtethischen Gebiete. Inwiefern man sich dabei nicht, wie so leicht geschieht, wo wir den Boden der concreten Wirklichkeit verlassen, in leere Phantasieen verliert, würde wohl auch hier ein wirkliches Sein erkannt werden. Mehr oder weniger ähnlich, wie in Ansehung allgemeiner theoretischer Sätze, wird auch hier angenommen werden müssen, es komme dem Höherbegabten, auf Anregung irgend einer Anschauung hin, das höhere Wesen zum Bewußtsein, während es gewöhnlichen Geistern verborgen bleibe. So erschaute

z. B. Cuvier die Idee vorweltlicher Thiere in Knochenfragmenten, die einem Andern nichts gesagt hätten. Wie aber auf dem Gebiete der Aesthetik und Ethik? Ist hier das Ideale nur noch ein Sein-Sollendes, nicht ein Wirklich-Seiendes?

Nach unserer schon früher ausgesprochenen Ansicht können wir uns hier von der Richtigkeit der gangbaren Ansicht nicht überzeugen. Auch das Ethische halten wir für ein Reales, ein Seiendes, nicht nur Sein-Sollendes, obschon das Sollen auf diesem Felde allerdings eine größere Bedeutung hat. Auch im Sollen finden wir ein Sein, nämlich zuerst das des strebenden Triebes, welcher das Bewußtsein dessen, was sein soll, erzeugt. Dann halten wir auch fest an der Realität des für unsere Sphäre nur noch Geforderten, in irgend einer höhern Sphäre des Seins. Und das ästhetische Ideal wird wohl theils mit dem sittlichen, theils mit dem, was auch sonst die Idee im oben besprochenen Sinne heißt, nahe verwandt sein, inwiefern es dabei nicht bloß um anschauliche Zeichen eines Bewußtseinsgehaltes zu thun ist, die nur als Darstellungen, nicht aber in Hinsicht auf Erkennen und objective Realität, in Berücksichtigung kommen. Demnach fassen wir auch auf diesem Gebiete das Ideale sehr ähnlich, wie auf dem theoretischen als das höhere, in keiner einzelnen Erscheinung ganz hervortretende, doch Allem, was zu seinem Geschlechte gehört, in gewissem Sinne zu Grunde liegende Wesen, das dem in dieser Hinsicht höher begabten Geiste leichter zum Bewußtsein kommt.

Das Ideale ist mithin allerwärts mit dem Apriorischen verwandt, ein weit überwiegend aus dem Innern des Geistes Hervortretendes, doch nicht ohne äußerliche Anregung zum Bewußtsein Kommendes. Ja es findet sich wohl in Hinsicht auf die Apriorität kein sehr wesentlicher Unterschied zwischen den apriorischen Sätzen der sogenannten reinen Vernunft, der Mathematik und Metaphysik einerseits, und der praktischen Vernunft andrerseits. Doch wir kehren zu unserer eigentlichen Untersuchung zurück.

Eine Unterscheidung des Apriorischen und Aposteriorischen ist zu machen; eine gänzliche Ausscheidung und Auseinanderhaltung

beider Gebiete hingegen scheint weder möglich noch richtig zu sein. Auch inwiefern wir die Elemente der Erkenntniß wirklich unterscheiden können als einerseits von außen gegebene, andrerseits von innen zu dem Gegebenen hinzugebrachte, hier das Einzelne, dort das Allgemeine betreffende, hier für uns zufällige, dort unabweisbar nothwendige — so kommt doch keine empirische Erkenntniß zu Stande ohne die durchgreifendste Beimischung des Apriorischen, und umgekehrt findet sich immer dem am meisten Apriorischen auch Aposteriorisches beigemischt. Ueber die zuerst bezeichnete Vermischung bedarf es keiner weitläufigen Erörterung. Gerade nach der Theorie, welche am meisten beiderlei Erkenntnißelemente auseinander zu halten sich bestrebt, kommt die Erfahrungserkenntniß nur in den apriorischen Formen der Zusammenfassung zu Stande. Beiderlei Elemente schmelzen auch so innig zusammen, daß wir selten genau sagen könnten, was in überwiegend empirischer Erkenntniß der einen Seite angehöre und was der andern. In Ansehung der immer höchst unvollkommenen Reinhaltung des Apriorischen aber sind einige Bemerkungen nicht überflüssig.

Aristoteles mischte in seine überwiegend empirischen Untersuchungen gar Manches, was zum Apriorischen zu rechnen sein würde. Doch hat er sich, ungeachtet seiner empirischen Tendenz, veranlaßt gesehen, in eignen Untersuchungen, deren Ueberschrift auf sehr zufällige Weise der ganzen Gattung den Namen gegeben hat, über die empirische Wirklichkeit entschiedener hinauszugehen, und in strengerer Fernhaltung des Aposteriorischen sich mit den ersten und allgemeinsten Gründen des Wissens und Seins zu beschäftigen. Und nach diesem Vorgange hat man jederzeit in der Metaphysik sich vom Empirischen möglichst zurückgezogen, und sonst der empirischen Behandlung bestimmter Gegenstände und Doctrinen eine sogenannte rationale gegenüber gestellt. Nirgends aber ist das angeblich von der Erfahrung unabhängige und ihr vorausgehende, die wissenschaftliche Auffassung der Erfahrung erst möglich machende Denken zu einem so reichen, scheinbar nach innerer Nothwendigkeit gegliederten und in sich abgeschlossenen Systeme

abstracter Denkbestimmungen ausgebildet worden, wie in der neusten deutschen Logik, Metaphysik oder Ontologie. Daß aber auch hier das Empirische nicht habe ganz fern gehalten werden können, werden wir jetzt wohl aussprechen dürfen, da im XI. Band der Zeitschrift vom Herrn Herausgeber selbst ausdrücklich gesagt worden ist, „daß das Hegel'sche reine Denken sich bei genauerer Betrachtung als ein solches verrathe, das seinen angeblich reinen Begriffsgehalt aus dem durch Abstraction gewonnenen Gehalt der objectiven Weltbegriffe schöpfte, nicht aus der eignen Immanenz" — und noch stärker Herr Trendelenburg erklärt: „Die immanente Dialektik Hegels sei nichts, als ein Rückübersetzen allgemeiner Erfahrungen in die Form, und noch öfter in den bloßen Ausdruck eines vermeintlich apriorischen Begriffs" *). Denn was

---

*) Wer in die Hegel'sche Weise nicht einging, hat bis vor noch gar nicht langer Zeit sich von den „Speculativen" müssen behandeln lassen als ein auf der niedern Verstandesstufe Zurückgebliebener, dem die Befähigung zu wissenschaftlicher Arbeit abgehe. Mit geziemender Gefügigkeit hat sich namentlich auch der Verf. dieses Aufsatzes diese Stellung anweisen lassen, und nur gelegentlich etwa die beiläufige Bemerkung ausgesprochen, diese Methode und dieses Formelnwesen werde sich nicht unter den wissenschaftlichen Geistern der verschiedenen höherentwickelten Völker zu bewähren vermögen als die einzige und nothwendige Weise des höhern wissenschaftlichen Erkennens. Wenn aber diese Ueberzeugung auch noch so fest bei ihm gewesen ist, so hätte er jedoch vor zehn Jahren nicht erwartet, daß dieses System, ohne durch eine mit Leistungen von ähnlicher Großartigkeit auftretende geistige Superiorität verdrängt zu werden, so schnell wieder aus der Mode kommen, daß es so unerbittlich einläßliche Widerlegungen, wie die Trendelenburg'sche finden werde, dessen Ausspruch bereits ziemlich unwidersprochen, jedenfalls unwiderlegt geblieben ist: „der immanente Zusammenhang des Ganzen sei nur Schein und kühne Versicherung". Wir hätten uns nicht herausnehmen dürfen, zu sagen, was Band XI. der Zeitschrift zu lesen steht: „In Hegels Realphilosophie werde, die allgemeinen Gesichtspunkte abgerechnet, kaum etwas sich als probehaltig erweisen." Nun es aber von Männern, deren Worte namentlich in dieser Zeitschrift keiner Entschuldigung bedürfen, ausgesprochen worden ist, so wollen wir gerne gestehen, gerade dieß sei seit unsrem ersten Bekanntwerden mit der Hegel'schen Philosophie vor fünfzehn

von der Hegel'schen Logik gesagt werden konnte, wird ungeachtet der nicht in Zweifel zu ziehenden seitherigen Fortbildung der Wissenschaft, wohl auf noch mehr als eine nachhegel'sche metaphysische Abhandlung angewendet werden dürfen.

Und noch weniger wird es bei der von Schleiermacher, dessen Einfluß man vielleicht auch in den hier entwickelten Ansichten wird zu erkennen glauben, indicirten, wenn auch nicht durchgeführten Eintheilung der Wissenschaften, nach welcher es auf jedem Gebiete ein zwiefaches Wissen geben soll, ein beschauliches, welches Ausdruck des Wesens, und ein beachtendes, welches Ausdruck des Daseins ist **) — noch weniger wird es nach dieser Unterscheidung gelingen, das Apriorische und das Aposteriorische recht auseinander zu halten. Der beschauliche (speculative) Ausdruck des endlichen Seins, sofern es Vernunft ist, ist ihm die Ethik oder Sittenlehre ***). Nun aber hat ihm diese Wissenschaft

---

Jahren auch unsere Meinung gewesen. Lange pflegten auch Solche, die in einzelnen Dingen von Hegel abzuweichen sich erlaubten, immer die Methode als eine unsterbliche Erfindung darzustellen. Wenn aber der Zusammenhang nur Schein ist, und in der nach dieser Methode von ihrem Erfinder ausgeführten Realphilosophie sich nichts als probehaltig erweist, so kann die Methode selbst schwerlich so unübertrefflich sein. Diejenigen, welche nicht ein halbes Menschenalter mehr oder weniger ähnlich jener sonst für nicht sehr philosophisch geltenden Creatur, mit welcher Mephistopheles „den Kerl, der speculirt", vergleicht, sich in den verschlungenen Kreisen dieser Philosophie herumführen ließen, haben dieß kaum sehr zu bedauern, wenn die ausgezeichnetesten Anhänger derselben am Ende zu solchen Resultaten kommen. Im angeführten Bande der Zeitschrift wird als „eine große That Hegels" angeführt, daß das System der Wissenschaft das System der Dinge, ihren innern Zusammenhang und objective Stufenfolge uns nur wiederspiegeln solle in getreuem Abbilde. Schwerlich aber wird auch dieß für eine wahre Großthat gelten können. Die höhern wissenschaftlichen Geister von Pythagoras an faßten jeder Zeit in ähnlichem Sinne die Aufgabe der Wissenschaft, nur haben sie weniger voreilig das System der wahren Wissenschaft wirklich zu Stande gebracht zu haben geglaubt.

**) Ethik, herausgeg. von Schweizer, §. 57.

***) §. 60.

ihren Gegenstand so sehr, als irgend eine andere, aus der gegebenen Wirklichkeit erhalten, gesetzt die Fassung und Behandlung desselben sei sehr verschieden von derjenigen gewöhnlicher Empiriker. Es wird auch niemand eine Sittenlehre a priori construiren können. Selbst die sogenannte Metaphysik der Sitten bei Kant war mehr eine der empirischen als der rein apriorischen Seite angehörende Abhandlung. Und jederzeit wird namentlich auch die am strengsten speculative Rechtslehre, obschon dieselbe nach unserer Meinung eine vom Geschichtlichen unabhängigere Behandlung leidet, als Schleiermacher und gewisse Rechtsphilosophen zugeben wollen, ihren Gegenstand großen Theils aus dem Gebiet der Erfahrung aufnehmen müssen.

Wohl wird es zwar einen „Anfang von Allem" geben für den, der dazu gelangt wäre, einen Anfang wie des Seins, so auch des Denkens und Erkennens, von welchem, wer an „Alles sich halten" könnte, „was mit jenem zusammenhängt", fortgehen möchte, so daß aus einem höchsten Begriff, einem wahrhaft ersten Anfang oder Princip der Erkenntniß, alle andern Momente des vollendeten Wissens sich entwickeln, und das System der Gedanken durchaus entsprechen würde dem System des Seins. Diese Idee des vollendeten Wissens, welches letztere noch etwas Anderes wäre, als was für den Menschen etwa das höchste Wissen oder die erste Philosophie oder Wissenschaft genannt wird, möchten wir nach der angeführten Platonischen Andeutung nie ganz aus dem Auge verlieren. Allein wir glauben, nur für den absoluten oder göttlichen Geist sei die Wirklichkeit eines solchen Wissens möglich, nicht für die endlichen Geister. Die letzte und leerste Abstraction eines dem Nichts gleichzusetzenden Seins, oder gar der bloße Allgemeinbegriff des Anfangs, ist kaum dieser wahrhafte Anfang von Allem, ebensowenig als das nicht sowohl aus solchem Anfang entwickelte, als vielmehr nach solchem Anfang unter Herbeiziehung eines nicht darin enthaltenen Inhalts, zusammengesetzte System des von Plato indicirten Fortgangs mächtig gewesen ist. Schwerlich würde auch, wie schon oben bemerkt worden ist, selbst in einem solchen Wissen Apriorisches und Aposte-

riorisches auseinander fallen, oder nur ein Unterschied dieser Art stattfinden. Des „sinnlich Wahrnehmbaren“ würde dieses Wissen, nach der platonischen Forderung, sich nicht eigentlich „bedienen“, sondern „der Ideen“ d. h. es würde in höherer intellectueller Bethätigung fortschreiten. Aber es würde „herabsteigen“ eben „zum Ende“, zu dem Besondersten und Einzelsten, und dieses nicht weniger als das Allgemeinste erkennen nach seinem Verhältniß zu Allem, in einer einzigen eben so sehr schauenden als begrifflichen Erkenntniß.

Eine vollkommene Ausscheidung und Auseinanderhaltung des Apriorischen und Aposteriorischen würde kaum im vollendeten Wissen Platz finden: jedenfalls treffen wir sie bisher noch nirgends an im werdenden Wissen, und sie wird nicht leicht zu Stande kommen. Die Deutschen sind zwar geneigt, nur dann eine Abhandlung als eine im eigentlichen Sinne des Worts philosophische anzuerkennen, wenn die Erkenntniß nicht auf der Erfahrung beruhe, die Darstellung nicht nach Indicationen der Wahrnehmung, sondern nach innerlicher Denknöthigung verlaufe. Und wirklich wurden zu allen Zeiten und unter den verschiedensten Völkern diejenigen Abhandlungen vorzugsweise für philosophisch gehalten, welche in höherm Grade dieser Forderung Genüge thun. Allein wenn auch auf diese Weise das Philosophische dem Begriffe nach scharf bestimmt und von dem nicht zur Philosophie gehörenden ausgeschieden würde, so bliebe doch in der Wirklichkeit die Vermischung beider Elemente, und man müßte erklären, eine streng philosophische Abhandlung sei noch gar nicht zu Stande gekommen, was die Philosophen nicht gern zugeben würden. Man wird es also, wie mit der Ausscheidung des Apriorischen und Aposteriorischen, so auch mit der Abgrenzung des Gebietes der Philosophie noch fernerhin mehr oder weniger im Unbestimmten belassen müssen. Je mehr eine Betrachtung ihren Gegenstand nur in der Aeußerlichkeit seiner unmittelbaren Erscheinung faßt, desto weniger ist sie wissenschaftlich und philosophisch, obschon es dabei niemals ganz an allen apriorischen Elementen fehlen wird. Und jemehr umgekehrt in tieferem und umfassenderem, begrifflich sich gestalten-

dem, dialektisch fortschreitendem Denken das Innere der Sache und der höhere Zusammenhang erfaßt wird, desto höher ist die wissenschaftliche Bedeutung der Untersuchung, desto mehr wird diese eine philosophische zu heißen verdienen; niemals aber wird man sich beim entschiedensten Vorwalten des Apriorischen ganz des Aposteriorischen entschlagen können.

Indessen möchten wir keineswegs vorschlagen, alle Unterscheidung dieser Gebiete aufzugeben. Die im gewöhnlichen, so eben angedeuteten, Sinn empirisch gehaltene Betrachtung, wie wichtig sie als Vorarbeit sei, hat für sich noch gar keinen wahrhaft wissenschaftlichen Werth, und auch würde es nicht zuträglich sein, was zur begrifflichen Fassung des Allgemeinen gehört, jeweilen nur bei gegebenen Anlässen in die Betrachtung des Besondern und Einzelnen einzuschalten. Für uns ist eine Theilung der Arbeit unerläßlich. In der nämlichen Betrachtung vermögen wir nicht, die sinnlich anschauliche Außenseite der Dinge genau zu beobachten, zu fassen und zu beschreiben, und zugleich in angestrengtestem Denken in das Innere der Sache hineinzudringen, zum Allgemeinen uns hinauf zu schwingen. Selten ist ein und derselbe Geist zu beiden Geschäften recht geeignet, und wenn er es wäre, so vermag menschliches Bewußtsein sie nicht in einem Moment zu umfassen und ungeschieden mit Erfolg zu betreiben.

Wir sind es mithin ganz zufrieden, daß man das Empirische und das Apriorische in der Bearbeitung der Wissenschaft möglichst auseinanderhalte, obgleich im objectiven Sein beide in einander sind, und auch das vollendete Wissen sich nicht in zwei solche Hauptabtheilungen zerfällen würde. Und zwar möchten wir nicht nur in der Abhandlung der einzelnen Doctrinen in einem sogenannten reinen Theil das Apriorische oder Speculative zu seinem Rechte kommen lassen, und in einem angewandten das Aposteriorische, oder, wie sonst z. B. in der Psychologie üblich war, eine rationale und eine empirische Doctrin unterscheiden. Auch würde es nicht genügen, nur in Einleitungen und in Lehrsatzweise eingeschalteten Erörterungen die allgemeinen Ansichten und schärfern Begriffsbestimmungen zu entwickeln, und die höhern Beziehungen

des einzelnen Gegenstandes nachzuweisen. Vielmehr scheint es das Angemessenste, in einer allgemeinen Wissenschaft, nenne man diese nun erste Philosophie, Ontologie, Logik, Dialektik, oder wie man will, die allgemeinsten und höchsten Gedanken, die höchste Fassung des Gesammtgegenstandes alles Erkennens, die Principien aller besondern Wissenschaften abzuhandeln und zu bestimmen und zwar, wenn es möglich ist, in einem Zusammenhang, der jeder auf das empirische Gebiet hinübergreifenden Untersuchung ihre Stelle im Gesammtorganismus des menschlichen Wissens anweise. Dann würden die Wissenschaften, welche die besondern Gebiete des Seienden zu ihrem Gegenstande haben, an diese erste Wissenschaft sich anschließen, ihre Anfänge sich von dieser an die Hand geben lassen, und auch in ihrem Fortgange jedes Moment nach den in jener entwickelten allgemeinen Denkbestimmungen auffassen. Ob man die besondern Wissensabschnitte, im Gegensatz zu jener allgemeinsten, reale Wissenschaften nennen solle, mag weiter unten noch untersucht werden. Der empirische Charakter würde jedenfalls in ihnen vorwalten, wie in der ersten und allgemeinsten Wissenschaft der aprioriſche. Und das ganze Gebiet des mehr besondern Wissens wird auch fernerhin am richtigsten abgetheilt werden in die zwei Hauptabschnitte der Natur- und der Geisteswissenschaft. Demnach würden wir, obschon wir das gänzliche Auseinanderfallen des Apriorischen und Aposteriorischen nicht anerkennen, weder im Wissen noch im Sein, doch festhalten an jener Eintheilung des menschlichen Wissens, welche seit der ersten bedeutendern Wissenschaftsentwickelung bei den Griechen sich bis auf unsere Zeit am meisten in Ansehen erhalten hat.

Die frühere Metaphysik, auch diejenige, welche bereits einen mannigfaltigern, wenigstens einen geordnetern Inhalt aufzuweisen hatte, als die bei Aristoteles mit diesem Namen benannten Untersuchungen, machte so hohe Ansprüche noch nicht, sondern bestand in nicht viel Anderem, als in Bestimmung einzelner allgemeinster Begriffe und Grundsätze nach der Weise des jeweiligen, oft nicht sehr tiefsinnigen, verständigen Denkens. Seit Fichte aber hat man sich allerdings zu solchen Unternehmungen angeschickt.

Fichte mit seiner Wissenschaftslehre, dann die verschiedenen seitherigen Bearbeiter der Logik und Dialektik, Ontologie, Metaphysik oder negativen Philosophie, alle diese strebten nach einer solchen allgemeinsten Wissenschaft. Hier ist nicht der Ort, zu untersuchen, wie nahe jede dieser Unternehmungen ihrem Ziele gekommen sei. Erreicht ist dasselbe wohl noch nirgends. Sonst würde zwar nicht nothwendig die allgemeine Anerkennung des richtigen Systems schon zu Stande gekommen sein, die einander drängenden absoluten Systeme würden sich aber doch kaum, am wenigsten, wie oft geschieht, in einem und demselben Kopfe, einander verschlingen, wie die Kühe in Pharao's Traumgesicht, so daß im gegenwärtigen Augenblick keine dieser Philosophieen so recht fest steht, weder von den fetten noch von den magern.

Wir befinden uns eben immerfort noch nicht auf dem Standpunkte des vollendeten, sondern vielmehr noch erst mitten, oder wahrscheinlich unterhalb der Mitte, im werdenden Wissen. Daher kann die erste Philosophie, oder die Wissenschaft der allgemeinen Begriffe und Grundsätze noch nicht vollendet sein, so wenig als die sogenannten realen Wissenschaften. Nur im absolut vollendeten Wissen, dessen Idee wir oben anzudeuten versucht haben, würde in und mit allem besondern Wissen auch das geschlossene und organisch gegliederte System der allgemeinen Begriffe zu Stande gekommen sein. Dem menschlichen Geiste ist nun einmal die Stellung angewiesen, daß für ihn und von ihm das Wissen auf vielen Seiten, von vielen Punkten aus zugleich bearbeitet werden muß, wo dann die Arbeiten jeder Seite, also in Hinsicht auf diesen allgemeinsten Gegensatz, die der apriorischen und der aposteriorischen, sich stets auf einander zu beziehen, jede für ihre Mängel die Ergänzung von der andern zu erwarten haben, und da auf jeder Seite immer von neuem auch Mißgriffe geschehen, bei der festesten Ueberzeugung, bleibenden Wahrheitsgehalt zu besitzen, doch nirgends definitiv abgeschlossen werden kann bis zur letzten Vollendung alles Wissens, mit welcher denn wohl auf allen Punkten zugleich noch die durchgreifendsten Berichtigungen eintreten würden.

Diejenigen Geister und Thätigkeiten sind im Allgemeinen als die wissenschaftlichern und bedeutungsvollern anzusehen, welche sich vorzugsweise bewegen in der Sphäre des begrifflichen Erfassens der allgemeinen Wesensbestimmungen. Allein gesetzt auch das Allgemeine werde nicht unmittelbar im Gegebenen aufgefunden, so wird doch der nach der Erkenntniß ringende Geist sich nie abkehren und losmachen dürfen von der in möglichst sorgfältiger Anschauung aufzufassenden Wirklichkeit, über deren nächste Gegenwart zwar immer hinausgegriffen, auf die aber eben so sehr immer auch zurückgeschaut werden muß. Um an einem bestimmten Beispiele unsere Meinung deutlich zu machen, möchten wir sagen, von den zwei unzweifelhaft größten wissenschaftlichen Geistern des Alterthums sei Plato derjenige, in welchem das wissenschaftliche Streben den höhern und genialern Aufschwung genommen habe, Aristoteles jedoch der, welcher zur wirklichen Herstellung eines realen Wissens die richtigern Pfade erfolgreicher gewandelt sei.

In der neuesten Zeit ist bekanntlich von Schelling und Weiße geltend gemacht worden, das Reinapriorische sei nur ein Negatives. Es wird auch keiner weitläufigen Entschuldigung bedürfen, daß wir diese Sache hier nochmals zur Sprache bringen; denn über die Schelling'sche Unterscheidung einer negativen und positiven Philosophie ist seit der Abfassung jener früher in der Zeitschrift erschienenen Abhandlung einiger Aufschluß gegeben worden, obschon noch immer nicht genügender.

Schon ehe der Schleier, welcher die Neu-Schelling'sche Lehre seit Decennien verhüllt, einigermaßen gelüftet, und die von ihrer Vorgängerin, als der negativen, sich unterscheidende positive Philosophie wenigstens in abgerissenen Fragmenten, wie die vom Winde herum getriebenen Blätter der cumäischen Sibylle, mitgetheilt wurde, ist, seit dem Platonischen Sophisten, oft von der Bedeutung des Negativen in der Philosophie die Rede gewesen. Doch kaum je ganz in dem Sinne, wie es jetzt damit gemeint

zu sein scheint. In der Weißeschen Metaphysik wird (S. 19) der Gegenstand der Metaphysik ausdrücklich bestimmt als ein zwar „schlechthin Nothwendiges, nicht nicht sein und nicht anders sein Könnendes, aber in dieser seiner Nothwendigkeit, in diesem seinem unbedingten Sein dennoch Nichtseiendes, ein zwar Seiendes, aber Wesenloses und Unwirkliches, ein seiendes Nichtsein." Und nach Schelling hätte die reine Vernunftwissenschaft, welche die nur negative Philosophie sein soll, zu ihrem Gegenstande „den Inhalt alles Seins, aber nur als Möglichkeit, nicht als Wirklichkeit"; — sie enthält „die apriorischen Begriffe der wirklich existirenden Dinge; sie ist die Wissenschaft der Begriffe; und wie die Philosophie es nicht mit dem Wirklichen zu thun hat, so ist sie auch unbekümmert um dasselbe" *).

Wir wollen uns auch nicht etwa erlauben, den Ausdruck „seiendes Nichtsein" des offenbaren Unsinns anzuklagen. Die Eleaten zwar machten Ernst mit dem Nichtsein, ihnen war es ein durchaus Nichtseiendes, Nichtiges. Plato hingegen will eben so ernstlich dem Nichtseienden in einem gewissen Sinne das Sein zuschreiben. Es findet jedoch ein ungeheurer Unterschied statt zwischen der antiken und der allermodernsten Bedeutung dieser Ausdrücke. Sowohl Plato als die Eleaten faßten das durch Denken Erkennbare, Uebersinnliche als das Wahrhaftseiende, das Sinnlichwahrnehmbare hingegen als wenigstens in Vergleichung mit jenem Nichtseiendes, so aber, daß die Eleaten mit unerschrockenerer Hartnäckigkeit des philosophirenden Raisonnements, als kaum je die neuern Idealisten, die Realität der Sinnenwelt bestritten, also in keiner Weise ein Nichtseiendes zugeben wollten, Plato dagegen dem Sinnlichen, obschon es nicht das Wahrhaftseiende sei, doch eine gewisse Theilhaftigkeit am Sein zugestand, vermöge welcher er von einem Sein des Nichtseienden auf diesem Gebiete reden konnte **). Dieses neueste Negative, Nichtseiende, Unwirkliche aber soll gerade umgekehrt das, als nicht

*) S. 224 der Paulus'schen Schrift.
**) Rep. V. 478 — 480.

nichtsein Könnendes, aller wirklichen Existenz zu Grunde Liegende sein, dasjenige, welches in dem Seienden schlechterdings und unbedingt nothwendigerweise enthalten sein müsse, damit das Seiende ein Seiendes und nicht ein Nichtseiendes sei *). So ist das ὄντως ὂν zum μὴ ὂν geworden, und umgekehrt. Doch auch dieß möchte eine Fortentwickelung der Philosophie sein, wie manche andere. Wir wollen auch nicht über Worte streiten, sondern die Sache in's Auge fassen. Und dem gemeinen Bewußtsein, wenn es nur nicht zu sehr scheu geworden ist über den unerhörten Worten vom seienden Nichtsein, dem Seienden, aber Wesenlosen und Unwirklichen, empfiehlt sich wohl eben so sehr die Lehre, nach welcher Mathematik und Metaphysik es zu thun haben sollen mit nothwendigen Begriffen, nicht aber mit Wirklichkeiten, als die andere, welche den Gehalt der abstractesten Gedanken als das einzig wahrhaft Seiende, die concrete Wirklichkeit aber als nicht seiend darstellt. In beiderlei Weise kann allerdings nicht ganz sinnlos von einem nicht durchaus nichtigen Nichtsein gesprochen werden. Es fragt sich jedoch, ob diese Ausdrücke bei Alten und Neuern glücklich gewählt seien.

Die, welche jetzt der reinen Vernunftwissenschaft das Nichtwirkliche, Nichtseiende zum Gegenstande geben wollen, reden zuweilen so, daß man glauben sollte, sie machen wirklich Ernst mit dem Worte vom Nichtseienden. Dieß ist indessen keine so leichte Sache. Ein älterer Metaphysiker sagte: nihil cogitamus, cum plane non cogitamus. Und der Mann hatte so Unrecht nicht. Es gibt allerdings in unserm Vorstellen des Nichtseienden, Nichtigen genug. Jede willkürliche oder unwillkürliche Phantasievorstellung, jedes unrichtige Urtheil ist ein Denken oder Vorstellen des Nichtseienden. Und überhaupt gedenken wir nicht dem Negativen alle reale Bedeutung abzusprechen. Meistens aber, vielleicht in gewissem Sinne sogar beim irrthümlichen Urtheilen, würde sich bei genauerer Untersuchung erzeigen, daß dem Nichtsein auch noch Sein beigemischt sei, daß jenes an diesem hafte, davon gewisser-

*) Weiße, Metaph. 18. 19.

maßen gehalten und getragen werde. Die wirkliche Erkenntniß-thätigkeit jedenfalls hat es wohl immer in diesem oder jenem Sinne mit dem Seienden zu thun. Die Sätze der ehemaligen Metaphysik: non entis nulla sunt praedicata; non entis nulla est scientia — enthalten wohl eine eben so bleibende Wahrheit, als viele Aussprüche der neuern Metaphysik. Auch jetzt noch verlohnt es sich, zu erinnern an die Verse des Parmenides:

ἡ δ' ὡς οὐκ ἔστι τε καὶ ὡς χρεών ἐστι μὴ εἶναι,
τὴν δή τοι φράζω παναπειθέα ἔμμεν' ἀταρπόν.
οὔτε γὰρ ἂν γνοίης τόγε μὴ ἐόν, οὐ γὰρ ἀφικτόν,
οὔτε φράσαις. —

Nicht ohne Grund erklären sie das Nichtseiende sofort wiederum für seiend, sonst würden sie es nicht erkennen, noch erfassen, keiner würde es nur recht aussprechen können. Aber vielleicht ist das doch immer noch Seiende kein eigentlich Nichtseiendes, das im Ernste Nichtseiende hingegen gar nicht seiend. Schwerlich wird dem Negativen, Nichtseienden die Bedeutung zukommen, die man ihm geben möchte.

Schelling soll gesagt haben: „Das Nichtseiende, das, was nicht das wahrhaft Seiende ist, muß als auf gewisse Weise seiend erkannt werden. Dieß ist der Gegenstand des Sophisten Platos, der ein Weihegesang zu höherer Wissenschaft ist" *). Wenn der Ton gelegt wurde auf den Satz: was nicht das wahrhaft Seiende ist — so wird gegen diesen Ausspruch nicht zu streiten sein. Der Platonische Sophist jedoch ist auf keinen Fall der passendste Weihegesang bei den Weihen zu den Mysterien der neuesten negativen Philosophie.

Plato widerlegt allerdings die eleatische Lehre, welche das Negative, Nichtseiende auf keine Weise anerkennen wollte. Nicht wie anderwärts vindicirt er hier bloß dem Sinnlichen eine Theilhaftigkeit am Sein, vermöge welcher es, obgleich nicht wahrhaft seiend, doch gewissermaßen sei; sondern auf die scharfsinnigste Weise, wie es beim damaligen Zustande der wissenschaftlichen

*) S. 346 bei Paulus.

Bildung wohl geschehen konnte, weist er nach, daß auf dem Gebiete des Begriffs, des im wahrhaftesten Sinne des Worts Seienden, neben dem Einen zugleich eine Mehrheit, neben dem Sein auch das Nichtsein anerkannt werden müsse, „daß sowohl das Nichtseiende in gewisser Hinsicht ist, als auch das Seiende wiederum irgendwie nicht ist" *). So wie er den Begriff des Seienden schärfer zu denken, zu einer genauer bestimmten, inhaltsvollern Erkenntniß desselben zu gelangen sucht, stellt sich ihm eine Mehrheit von Begriffen ein, von denen die mehresten in Mischung und Gemeinschaft mit einander treten, jeder indessen fortwährend, wenn auch Theil habend an andern, selbst nicht ist, was die andern, also das Nichtsein an sich hat. Hiervon macht auch das Sein selbst keine Ausnahme. „Auch das Seiende ist, wiefern das Uebrige ist, sofern selbst nicht. Denn indem es jenes nicht ist, ist es selbst Eins, das unzählig viele Uebrige aber ist es nicht" **). Nicht von ferne jedoch denkt Plato daran, das ganze System der Ideen oder Begriffe als Nichtseiendes darzustellen. Die Ideen sind ihm stets das im wahrhaftesten Sinn Seiende. Was er im Sophisten nachweist ist, abgesehen von der Polemik gegen die Eleaten, nichts wesentlich Anderes, als was der bekannte Satz ausdrückt: omnis determinatio est negatio, wobei das determinatum an sich als Positives und Seiendes gefaßt wird. Ausdrücklich sagt er: „Wenn wir Nichtseiendes sagen, so meinen wir nicht ein Entgegengesetztes des Seienden, sondern nur ein Verschiedenes" ***). Die Verschiedenheit ist ihm der höhere Allgemeinbegriff, unter welchen auch das Nichtseiende gehört, und „nur vermöge dieser seiner Natur darf man vom Nichtseienden herzhaft sagen, daß es, ähnlich wie das Nichtgroße, Nichtschöne, war und ist, mitzuzählen als ein Begriff unter das viele Seiende, keinem andern nachstehend in Absicht auf das Sein" ****). Und ganz dieser Bestimmung gemäß, nach welcher

*) S. 241.
**) S. 257.
***) S. 257.
****) S. 258.

das Negative, Nichtseiende nur ein beziehungsweise Nichtseiendes ist, wird auch das am auffallendsten Nichtige und Nichtseiende, nämlich die falsche Rede, gefaßt, als „aussagend Seiendes zwar, nur verschieden von dem Seienden in Bezug auf das Subject, von dem ausgesagt wird" *), so daß also auch hier das Nichtseiende sein und haften würde am Seienden.

Der Inhalt dieser neuen negativen Philosophie ist allerdings ein Negatives in dem Sinn, wie Plato das Sein des Nichtseienden nachweist, nämlich, er ist ein Anderes, Verschiedenes gegen das Erfahrungsmäßig-Wirkliche gehalten, aber nicht wesentlich anders, als jeder bestimmte Begriff, jedes bestimmte Sein gegen alle übrigen Begriffe und Wesen ein Verschiedenes ist, nicht ist, was die übrigen, also ein Nichtsein an sich hat.

Bei allem ernstlichen Denken will man mit Seiendem zu thun haben, und bei allem wirklichen Erkennen hat man es mit Seiendem zu thun. Die Gleichsetzung des abstracten Seins und des Nichts in der neuern Metaphysik ist allerdings nicht unrichtig, aber nur, weil hier das Nichts nicht das dem Sein schlechthin, sondern das dem bestimmten Sein Entgegengesetzte ist. Gedanken, denen eine wirkliche Wahrheit zukommt, entspricht wohl überall ein reales Sein. Eine Erkennbarkeit und Wahrheit kann es nur geben vom wirklich Seienden. Und es ist nicht bloß eine hypothetische Wahrheit, etwa in dem Sinn, wie denn Weiße und Schelling dem Negativen diese Bedeutung zuschreiben, daß, wenn es etwas Wirkliches gebe, es die in den metaphysischen (und mathematischen) Begriffsbestimmungen ausgedrückten Bestimmtheiten an sich tragen müsse; sondern dem wirklich wahren Gedanken entspricht nothwendig sofort ein Sein, dessen Begriff und Ausdruck es ist. Wäre nicht wirklich ein solches Sein, so würde auch den Gedanken keine Wahrheit zukommen. Sie haben ihre Wahrheit einzig darin, daß sie geistiger Ausdruck eines Seins sind, sonst wären sie ja nichts als leere Träumereien. Die Begriffsbestimmungen der Metaphysik und Mathematik, bei denen

*) S. 263.

man sich durchaus nicht darum bekümmern soll, ob ihnen etwas Wirkliches entspreche, werden doch wohl Begriffe sein von Bestimmtheiten des Seienden. Man würde sie, zum Theil wenigstens, Gesetze nennen dürfen. Das Gesetz aber wird nun bald selbst auf dem ethischen Gebiet, geschweige denn auf dem physicalischen, niemand vom Sein abschälen wollen. Vielmehr ist das Gesetz überall nichts Anderes als die allgemeine, durchwaltende Wesensbestimmtheit des Seins, dessen Gesetz es ist. Den Begriffsbestimmungen und allgemeinen Grundsätzen der Metaphysik kommt entweder keine Wahrheit zu, was überall der Fall ist, wo sie irrthümlich gefaßt und ausgedrückt sind, oder eine ganz eigentlich positive Wahrheit, in ähnlichem Sinne, wie den allgemeinen Sätzen der sogenannten realen Wissenschaften. Drücken sie dasjenige aus, was „in dem Seienden schlechterdings und unbedingt nothwendiger Weise enthalten sein muß, damit das Seiende ein Seiendes und nicht ein Nichtseiendes sei"; so sind sie eben der Ausdruck des wahrhaftesten positiven Seins, so daß man der Ontologie noch fernerhin ihren Namen nicht nur per antiphrasin zu geben hat.

Die metaphysischen Wahrheiten umfassen aber nur die allgemeinen Bestimmungen des Seienden, mit Abstraction von allem besondern Sein. Insofern gewinnt das in den höchsten Kategorieen Gedachte eine gewisse Aehnlichkeit mit dem abstracten Nichts, da bei ihnen, ähnlich wie bei diesem Begriff, von der concreten Bestimmtheit abstrahirt wird. Doch ist die Abstraction, allfällig den abstracten Begriff des Seins ausgenommen, nicht so vollständig, vielmehr erhält das Allgemeine in den verschiedenen, auch, nach dem Platonischen Ausdruck, mancherlei Mischungen und Verbindungen unter einander eingehenden Kategorieen mannigfaltige Bestimmungen, und dadurch die abstracte, angeblich negative Wissenschaft einen reichen, gediegenen Inhalt. Und auf keiner Stufe der metaphysischen Begriffsentwickelung begründet die vergleichungsweise Abstractheit und Leerheit dieses Wissens einen Gegensatz positiver und negativer Philosophie, wie man zu statuiren angefangen hat. Im X. Bande der Zeitschrift ist, und in der Hauptsache ohne

Zweifel ganz richtig, gesagt worden: „Es gibt in der Philosophie kein bloß apriorisches Erkennen, wo, wie in der Mathematik, die nothwendigen Bedingungen oder Formen an sich zufälliger Dinge untersucht werden. Ueberall hat sie das Reale in seinem allgemeinen und nothwendigen Wesen zu erkennen, wie es aus diesem Wesen (Inhalte) sich seine specifische Form in bestimmter Erscheinungsweise gibt. Der Inhalt der Metaphysik ist schon von Anfang mehr als bloße Form". Wir möchten jedoch unsern durchgreifenden Positivismus noch etwas weiter durchführen, und nicht einmal zugeben, daß die Mathematik nur nothwendige Bedingungen und Formen an sich zufälliger Dinge zum Gegenstande habe. Die Grundsätze und Grundbegriffe der Mathematik sind, obschon sie sich dem Bewußtsein zunächst so darstellen mögen, keineswegs nur „leere, wesenlose, unwirkliche Schemen, deren Sein nur darin besteht, daß es Form und Gesetz eines andern Seienden ist, ohne aber in irgend einem Sinne für sich w e s e n h a f t und wirklich zu sein" *). Freilich rein für sich, abgetrennt von allem concreten Sein, möchten wir ihnen kein Sein vindiciren, aber verhält es sich nicht ebenso mit allen Allgemeinbegriffen in jeder sogenannten realen Wissenschaft? Die Schwere, die Dichtigkeit, die Güte, die Liebe sind für sich, losgetrennt von allem Schweren, Guten ꝛc. ebenfalls nur leere Abstractionen, haben aber ihre höchst reale Wahrheit darin, daß sie die Begriffe realer Wesensbestimmtheiten sind. Die Grundsätze der Mathematik sind eben die Gedanken allgemeiner Gesetze des Räumlichen und Zählbaren, die auf Veranlassung einzelner Erscheinungen zum Bewußtsein kommen, ohne darin eingeschlossen zu sein, ähnlich wie die allgemeinen Gesetze auf dem Gebiete der Naturwissenschaft und Ethik. Ja es existiren wirklich z. B. die Dreiecke überall, wo sie gedacht werden können, realiter als Verhältnisse des in solcher Beziehung zu einander stehenden Räumlichen, gesetzt es seien keine sinnlich wahrnehmbaren Linien gezogen. Selbst von den Substitutionen und zufälligen Ansichten ꝛc. gilt dieß in gewissem Sinne, denn so wie

*) Weiße, Metaphys. S. 21.

sie eine Wahrheit enthalten, ist ein reales Verhältniß räumlichen und zählbaren Seins darin ausgedrückt, obgleich, wo eine bestimmte Aufgabe so oder anders gelöst werden kann, das von einem bestimmten Subject gewählte Verfahren für die objective Sache gleichgültig ist.

Herr v. Schelling scheint wirklich ein negatives Absolutes zu lehren, wovon sich der Herr Herausgeber, als er zum ersten Mal in der Zeitschrift diese Sachen zur Sprache brachte, nicht recht überzeugen konnte. Ueber die allmählige Fortentwickelung der Schelling'schen Lehre dürfen wir uns hier kein Urtheil erlauben, wie sie denn überhaupt noch nicht zur Beurtheilung vorliegt. Das jedoch liegt am Tage, daß, wenn auch die Anfänge der jetzigen Potenzenlehre sich in den vor 40 Jahren erschienenen Schriften Schellings nachweisen lassen, doch in Hinsicht auf positive und negative Bedeutung der Lehrsätze sich seine Meinung sehr geändert hat. Vielleicht werden wir mit der Zeit noch in manchem Stücke genöthigt, die Schelling'schen Lehren anzuerkennen. Die Richtigkeit dieser für das erneuerte System so grundwichtigen Unterscheidung in positive und negative Philosophie jedoch werden wir wohl nie zu fassen vermögen. Und gerade nach der Art und Weise, wie er sich über das Verhältniß von a priori und a posteriori ausspricht, scheint es, eine negative Philosophie, als Wissenschaft der reinen Begriffe alles Seins, werde er, getrennt von der positiven, nicht auszuführen im Stande sein.

Er sagt von Hegel, dieser habe sich durch seine Fassung des logischen Fortgangs als eines realen eine Last auferlegt. Nur nach demjenigen zu urtheilen, was bisher über die neue Lehre bekannt geworden ist, möchte man zweifeln, ob er selbst in leichtem und geradlinigem Fortschritt sich vorwärts bewege, und nicht ebenfalls unter der Last seiner frühern Lehre, die er doch nicht in wackerm Entschlusse zu widerrufen und abzuschütteln vermag, mühsam sich hin und herwende. Nach den bekannt gewordenen Vorlesungen kann man der vorausgeschickten negativen Philosophie beinahe nur die Bedeutung einer einleitenden, ausgehend vom allgemeinen wissenschaftlichen Bewußtsein im Anfang des Jahr-

hunderts zu dem objectiven Anfang der Erkenntniß aufsteigenden Voruntersuchung zuschreiben. Und es ist schwer einzusehen, warum, wer auf dem Wege dieser Untersuchung bei dem Absoluten, als dem am Ende als das Freie und Geistige sich Ergebenden, angelangt wäre, nicht nach jener Platonischen Weisung nun umkehrend und von oben herabsteigend im Wesentlichen also verfahren könnte, wie Schelling, ohne daß ihm eine solche Entgegensetzung von negativer und positiver Philosophie im Traume einfallen würde. Als „Einschritt und Anlauf, um zum Anfang von Allem zu gelangen", würde der frühern Philosophie immer eine Bedeutung bleiben. Auch für Weiße scheint die Gegenüberstellung des Negativen und Positiven nicht die Vortheile zu gewähren, die er sich davon verspricht. Es soll auf diese Weise das System der Nothwendigkeit überwunden und dann die Real-Philosophie als System der Freiheit ausgeführt werden. Das Wahrhaftseiende soll als das Freie in die negative, als solche aber im allerstrengsten Sinne des Worts nothwendige Form hereintreten und sich in ihr specificiren. Wie steht es aber um die Freiheit des Positiven, wenn doch, nach Weißes bestimmtem Ausdruck, das schlechthin nothwendige, nicht nicht zu Denkende, die dem Realen einwohnende Voraussetzung dieses Letztern sein soll, aus der es sich zum Dasein bestimme, und an die es demnach wohl fortwährend gebunden bleibt?

Diese Wendung, nach welcher den metaphysischen Gedanken eine bloß negative Bedeutung zugeschrieben wird, ist gewiß eben so unfruchtbar, wie wunderlich und an sich selbst unrichtig. Aus dem Begriff ist freilich das Sein nicht „herauszuklauben", und das Denken ist nicht an sich selbst alles Sein. Doch ist es mit diesem in den realsten Rapport gesetzt, und wenn es sich nicht als ein durchaus Nichtiges selbst aufgeben soll, kann es sich nicht zweifelhaft machen lassen, daß es, richtig vollzogen, das Sein erreiche, der Hergang der vollendeten metaphysischen Denkentwickelung also wirklich dem realen Hergang entspreche, wie Hegel allerdings, was auch dagegen eingewendet werden mag, angenommen hat. Es ist sogar in Hinsicht auf die Frage von der

positiven oder negativen Bedeutung der Hegel'schen Logik gleichgültig, ob mit Gabler gesagt werde, „alles menschliche Denken sei ein nur nachkommendes und reproducirendes Denken des ursprünglichen (göttlichen) Denkens und ursprünglich schon Vorgedachten, und mithin ein Erkennen dessen, was schon ist." Das vorausdenkende Göttliche wird allerdings selbst bei Hegel, nicht nur bei der einen Abtheilung seiner Schüler, kaum recht einen Platz finden, wohl aber sollte das Denken dieses metaphysischen Systems das Bewußtwerden und Erkennen dessen sein, was schon ist, nach seinem tiefsten und wahrhaftesten Wesen. Auch nach diesem Systeme wäre das Gedankenmäßige das im wahrhaftesten Sinn des Worts Reale, und als solches wird es um so entschiedener anerkannt werden müssen, je entschiedener der wirkliche Geist und Gedanke im Anfang, nicht erst am Ende anerkannt wird.

Indessen bleibt doch wirklich zwischen der neuern positiven Philosophie Stahls und Schellings und der frühern, besonders der sogenannten rationalistischen Betrachtungsweise ein bedeutsamer Unterschied, und keineswegs nur zum Nachtheil dieser neuern Systeme. Negativ in dem Sinne, wie jetzt von negativer Philosophie gesprochen wird, wollte früher die Philosophie niemals sein, und sie hat sich auch nie ganz von dem Positiven, erfahrungsmäßig Wirklichen fern halten können. Doch hat sie sich von der concreten Wirklichkeit oft allzusehr abgewendet.

Früherhin meinten, in ziemlich gleichmäßiger Arglosigkeit, die Einen in dem in ihrer Sphäre herkömmlichen unwissenschaftlichen Vorstellen, die Andern in den Formeln der gangbaren Schulweisheit die Wahrheit zu besitzen. Diese objectiv festgewordenen Vorstellungsweisen entbehrten auch ohne Zweifel nicht alles Wahrheitsgehaltes. Doch war der Geist mehr an das äußerlich Bestehende und Gewohnheitsmäßige hingegeben, als bei wahrhaft gesunder Gestaltung des menschlichen Daseins geschehen würde. Allmählich wurde er denn auch in der neuern Zeit sich des Ungenügenden in der hergebrachten Weise bewußt, zog sich immer mehr auf sich selbst zurück, suchte in sich selbst nach Gründen der

Ueberzeugung, und es entstand bei mehr negativen, auflösenden Geistern die Kritik in ihren mannigfaltigen Gestalten, bei mehr positiven und constructiven hingegen das Bestreben, dem Subject das Objective zu unterwerfen, sowohl wo es sich nur um das Auffassen, Erkennen desselben handelte, als in der Absicht, es anders zu gestalten. Man dachte nicht an negative Wissenschaft in diesem neuern Sinne, sondern strebte nach einem positiven Erkennen, und hatte, auch wo man sich gegen das nächste Gegebene auflehnte, doch die Tendenz, etwas Positives an dessen Platz zu stellen. Es darf auch gewiß diesen Strebungen nicht alle Berechtigung abgesprochen werden. Wie in jedem einzelnen Falle ein Fürwahrhalten nur zu Stande kommt bei einer gewissen Uebereinstimmung des Subjects mit dem Objecte; so liegt überhaupt all unsern Ueberzeugungen die unaustilgbare Zuversicht zu Grunde, es finde ein Verhältniß statt zwischen der Welt der Objecte und dem Denken, vermöge dessen das Letztere nur sein eignes Wesen (seine Gesetze) in den Objecten zu finden habe (Zeitschrift XI. S. 53). Demnach kommt es allerdings dem subjectiven Bewußtsein zu, mit einer gewissen Selbstständigkeit dem nächsten Gegebenen und zur Zeit Geltenden entgegen zu treten. Allein bei zu einseitigem und übertriebenem Vertrauen auf die Zulänglichkeit des isolirten subjectiven Bewußtseins kehrte man sich nicht selten gar zu sehr ab von der objectiven Wirklichkeit. In dieser Einseitigkeit und Uebertreibung liegt, wenn wir nicht irren, die folgenreichste und unbefriedigendste Eigenthümlichkeit derjenigen Bildung, welche man die rationalistische zu nennen pflegt.

Uebrigens traute das Bewußtsein nicht nur der herkömmlichen Vorstellungsweise nicht mehr, sondern auch das eigene Erkennen wurde gewissermaßen in Frage gestellt. Diese letztere Richtung tritt am bedeutsamsten hervor in Kant's krit. Philosophie. Einen eigentlichen Skepticismus ließ jedoch der gediegene Ernst des deutschen Geistes nicht aufkommen. Vielmehr erzeugte sich sofort ein nur zu übermüthiges Vertrauen auf die Erkenntnißfähigkeit des sich auf sich selbst zurückziehenden Geistes, so daß eine Zeitlang alle höhere Erkenntniß nur aus dem Ich sollte abgeleitet werden.

Am wenigsten konnte man sich auf dem Gebiete der Natur dem Wirklichen entziehen. Die herkömmlichen Vorstellungen wurden aufgegeben, die Natur selbst aber blieb bestehen in ihrer Macht, so daß man sie, wie sie nun einmal ist, hinzunehmen und zu begreifen suchen mußte. Diejenigen Geister, welche sich in der einseitigsten Zurückziehung auf sich selbst von dem Wirklichen am meisten losgemacht hatten, zogen sich auch beinahe gänzlich von aller Naturbetrachtung zurück. Wohl ganz richtig sagt Schelling in seinen Vorlesungen: „Die Naturphilosophie war ein Kind jenes neuern, das Reale verlangenden Geistes". Sonderbar wäre es freilich, wenn bei solcher Richtung nur eine negative Philosophie herausgekommen sein sollte. Wirklich hat sich indessen auch bei diesem Drange nach dem Realen die Einseitigkeit des sich auf sich selbst zurückziehenden Geistes erhalten, indem man, in zu großem Vertrauen auf das subjective Vermögen, die Natur nicht sowohl mit Bedächtigkeit zu erforschen, als unmittelbar zu diviniren suchte, nicht das reale Wesen der Natur in der Erscheinung erschaute, sondern, zu sehr von sich selbst erfüllt, seine oft nicht gehörig begründeten Einfälle in die Natur hineintrug.

Weniger aber noch konnte der in einseitiger Ueberhebung sich auflehnenden Subjectivität gegenüber die Objectivität der Religion und des Rechts sich behaupten. Hier wurde die Selbstständigkeit des subjectiven Bewußtseins bald zur Feindseligkeit. Wo die positive Ueberzeugung mit den Lebensgestaltungen, in denen sie sich verkörpert hatte, nicht ganz und gar das Bewußtsein einnahm, erfüllte und durch und durch beherrschte, machte sich schon früher ein Unterschied fühlbar zwischen Ueberzeugungen und Grundsätzen, die in der allgemeinen Natur des Menschen begründet seien, und andern, die auf irgend einer geschichtlichen Grundlage beruhen, wobei denn die erstern zwar für nicht aller Wahrheit entbehrend, die letztern jedoch als eine höhere Wahrheit enthaltend angesehen würden. Anders im neuern Bildungszustande. Hier wurde bald die Ueberzeugung des natürlichen Bewußtseins für die allein wahre gehalten, die positive hingegen mit ihren Institutionen als ein Aggregat von Irrthümern, zufälligen Mei-

nungen und Erfindungen absichtlichen Truges angesehen, welche hinwegzuräumen demnach die Aufgabe des zu sich selbst kommenden, seiner selbst mächtig werdenden Geistes sei.

Auch auf dieser Seite ist das Bestreben, das Wahre und Gute selbst finden und aus eigner Einsicht begreifen zu wollen, keineswegs für ganz unberechtigt zu erklären. Wenigstens in Ansehung des Rechts wird diese Berechtigung nicht ernstlich bestritten werden. Und auch die religiöse Wahrheit wird vom Geiste selbstständig gefaßt werden müssen, es sei denn, daß dem bloß natürlichen, außerhalb des Bereiches höherer, durch eine besondere, geschichtlich hereingetretene Offenbarung mitgetheilter Geistesgaben stehenden Menschen die Befähigung für das Wahre und Gute auf diesem Gebiete gänzlich abgehe.

Nicht in dem Vertrauen auf die Vernunft überhaupt, und in dem Streben, auf dem Wege reiner Rationalität zum Wahren und Guten zu gelangen, können wir den Hauptfehler der rationalistischen Aufklärung finden, sondern, in der überwiegend negativen und kritischen Behandlung der Religions- und Rechtslehre, ähnlich wie in der divinatorisch constructiven Naturphilosophie, darin, daß das subjective Denken zu sehr auf sich selbst, ja oft auf sehr einseitig gefaßte und mangelhafte Momente des natürlichen Bewußtseins sich concentrirend und beschränkend, für alles Andere aber sich verschließend, nur hierin das Princip alles Wahren und Guten zu besitzen meinte.

Man soll sich wahrlich nicht wundern, daß bei dieser Einseitigkeit und willkürlichen Beschränkung der Ueberzeugungsgehalt der natürlichen oder philosophischen Religions- und Rechtslehre so mager wurde. Nachdem das Bewußtsein der vollen, reichen Wirklichkeit in Natur und Geschichte sich entfremdet, und doch auch keineswegs recht in sich selbst sich vertieft hatte, mußte es in eine klägliche Dürftigkeit verfallen. Und wie die Einzelvernunft vom Objectiven sich losreißend nur auf sich selbst stehen wollte, und damit den organischen Zusammenhang des menschlichen Daseins in Staat und Kirche verkannte und auflöste, so trat auch im Individuum selbst eine ähnliche atomistische Zersetzung und

Zerreißung des Bewußtseins ein, indem man für jede besondere Seite der Erkenntniß und des Lebens ein eigenes höchstes Princip aufzufinden, und die einzelnen Abschnitte der Erkenntniß zu möglichst unabhängigen Wissenschaften zu machen sich bestrebte. Aus diesem Bestreben entstand unter Anderm die strenge Aussonderung der Rechts- und Sittenlehre, und die Ableitung der erstern aus dem abstracten, hauptsächlich nur in negativer Richtung geltend gemachten und ausgeführten Grundsatz von der selbstständigen Bedeutung der Person, aus welchem zwar mancherlei rechtliche Bestimmungen abgeleitet, aber durchaus nicht der volle Inhalt des wirklichen Staatslebens nach seinem organischen Wesen begriffen werden kann. Die Ausscheidung und Reinerhaltung der Gebiete und Gattungen ist allerdings überall von großer Bedeutung für die richtige Erkenntniß, nur darf nicht das Zusammengehörige auseinander gerissen, das untergeordnete Moment dem übergeordneten gleichgesetzt werden. Die atomistische Zersetzung der Erkenntniß und des Lebens, wie sie in dieser Entwickelungsepoche aufkam, war für beide ungefähr gleich nachtheilig, wie sie denn in beiden Beziehungen gleich falsch ist. Was nur ein relativ Selbstständiges ist, soll nicht als absolut selbstständig angesehen, das einzelne Moment und Glied nicht aus seinem organischen Zusammenhang herausgerissen werden.

Die moderne Wissenschaft überhaupt, vornehmlich jedoch auf dem Gebiete der Religion und des Rechts, hatte eine einseitig negative Richtung genommen, sich von der realen Wesenheit ihres Gegenstandes abgekehrt, und so ihren tiefern Inhalt verloren. Sie bedarf allerdings einer Zurückführung auf das Positive. Diese Rückkehr zum Positiven ist auch die auszeichnende Eigenthümlichkeit der neuesten Geistesrichtung beinahe unter allen höhergebildeten Völkern. Sogar die sogenannte extremste Linke der Hegel'schen Schule entzieht sich ihr nicht ganz, denn während dieselbe auf dem Boden der Geschichte den äußersten Gegensatz zur positiven Richtung bildet, gestaltet sich immer mehr ihre Doctrin zu einem sehr positiven Materialismus. Dieses Zurückstreben zum Positiven hat sich schon bei einigen frühern Erscheinungen

auf dem Gebiete der Wissenschaft gezeigt, jetzt höchst merkwürdig in dem allerwärts sich kundgebenden Wiedererwachen des religiösen Glaubens, und in der positiven Philosophie.

Die erste bedeutsame Rückkehr des doch allerdings selbst von der frühern Autorität und Gewohnheit emancipirten, durch die rationalistische Bildung hindurchgegangenen modernen Geistes zum tiefern Gehalt, wenn auch nicht zur unveränderten Form des verlassenen Positiven, wird man in der historischen Rechtsschule anzuerkennen haben, „die, nach Stahl *), Alles aus einer innern Entwickelung erklärt, das Recht in seiner ununterbrochenen Fortbildung, d. i. als Rechtsgeschichte, auffaßt, jeden Rechtssatz aus dem innern Trieb des Rechtsinstituts erklärt, nicht aus allgemeinen, ihm äußerlichen Regeln.“ Inwiefern diese Schule nur noch das positive Recht in seiner geschichtlichen Fortbildung zu begreifen und darzustellen suchte, stand sie auf dem rein empirischen, historischen Boden, nicht wesentlich anders, als die Geschichte überhaupt. Sie machte auch, als historische Rechtsschule, nicht Anspruch, eine Philosophie zu haben und zu lehren. Stahl erklärt auch: „Es sei ihr gewiß nicht zum Vorwurf zu machen, daß sie noch zu keiner durchgebildeten Ansicht über das, was gut und gerecht in den geselligen Einrichtungen ist, d. i. noch zu keinem System der Rechtsphilosophie gekommen ist. Sie besitzt bis jetzt nur die Grundanschauung, aus welcher eine solche hervorgehen müßte; dieß läßt sich aber gerade von einer bildungsreichen lebendigen Anschauung aus nicht eben so leicht und schnell vollführen, als von den dürftigen Principien des Naturrechts und der in der Vergangenheit befangenen Contre-Revolution“ **). Diese Bemerkung, daß das wahrhaft (φύσει) Gerechte und Gute von diesem Standpunkte aus weniger leicht bestimmt werden könne, als von dem des Naturrechts, wie dieses z. B. von Rousseau oder von Fichte gefaßt wurde, ist durchaus richtig. Diejenigen, welche einzig die Auffassung und Behandlung als eine philosophische

*) Stahl, Rechtsphil. II. 1, 13.

**) Rechtsphil. II. 1, 14.

anerkennen, in welcher das aus dem geschichtlichen Zusammenhang sich möglichst losreißende Subject alles Richtige und Wahre aus dem, was es für seine vernünftige Natur ansieht, ableiten will, würden von der historischen Schule gar keine Philosophie verlangen. Vielmehr könnte man mit einigem Schein sagen, wenn sie nur der geschichtlichen Entwickelung der Rechtsinstitute nachgehe, so gebe es für sie gar kein φύσει, sondern nur ein θέσει Gerechtes. Dabei würden sie sich freilich nicht ganz zu dem Satz der Sophisten zu bekennen brauchen: gerecht sei an jedem Ort, was dem Stärkern nützt. Denn sie leiten das Recht nicht ab von der willkürlichen Gewaltübung eines Gesetzgebers, sondern allerdings weit richtiger von der Gesammtentwickelung der Völker, und wenn es auch festgestellt wird durch die stärkere Macht, so kann es doch eben so sehr auch den Schwächern nützen. Doch auch die historischen Rechtslehrer, die also aufs allerentschiedenste am Positiven festhalten, wollen ebenfalls eine Philosophie, und machen einen Unterschied zwischen dem in den jeweiligen historischen Zuständen als gerecht Geltenden und dem wahrhaft Gerechten. Die Ansicht ist aber von dieser Seite nicht leicht zu bestimmen.

Wir halten uns an Stahl, wo er sagt: „Seinen (Savigny's) Sinn würde wohl jemand treffen, wenn er sagte: Es gibt zwar einen Unterschied des Gerechten und Ungerechten, aber er wird nicht aus der leeren Vernunft geschöpft; sondern nur aus der vollen menschlichen Erkenntniß und den Fingerzeigen, welche die Führung Gottes in der Geschichte gibt. Wenn der Gesetzgeber von dieser Führung absieht, und seiner Reflexion vertraut, so ist Alles vom Uebel. Je mehr er aber mit Bewußtsein und Forschung in dieselbe hineindringt, um ihre Absicht zu verstehen und ihr zu dienen, desto wohlthätiger wird er auf seine Zeit wirken" *). Den gewöhnlichen Rationalisten, Aufgeklärten und Liberalen würde diese Rede nicht bloß dunkel vorkommen, sondern, wie schon angedeutet worden ist, sie würden gar keine Philosophie in dieser Richtung für möglich halten. Wir jedoch glauben, allerdings gebe

*) Rechtsphil. II. 1, 16.

es ein ächtes Philosophiren auch in diesem Sinne, gesetzt eine solche Philosophie sei noch nicht zu Stande gekommen.

Das neuere Naturrecht und die natürliche oder philosophische Religionslehre der sogenannten Aufklärungsperiode sind einander nahe verwandt. Wie sie sich beide nur auf einige, allen Menschen von einiger Ausbildung gemeinsame Daten des natürlichen Bewußtseins stützen und ihren ganzen Inhalt, nur mit der oberflächlichsten Beziehung auf die allgemeinsten empirischen Verhältnisse, aus diesen Principien ableiten, so verfielen sie auch in eine ziemlich gleichmäßige Dürftigkeit. Die natürliche Religionslehre der frühern Zeit jedoch noch mehr, als das Naturrecht, weil dieses doch die allgemeinen Lebens- und Staatsverhältnisse von seinem Standpunkte aus berücksichtigen mußte. Daher mag es gekommen sein, daß die Wissenschaft, als ernstlich gemeinte, von der eigentlichen Geschichtsforschung sich unterscheidende Philosophie, früher auf der Seite der Religion eine Art concreten Gehalts wieder zu gewinnen strebte, als auf derjenigen des Rechts. Denn ist nicht die Sonderbarkeit der Hegel'schen Religionsphilosophie aus diesem Bestreben zu erklären?

Für die Philosophie der Religion wäre Hegeln äußerst wenig übrig geblieben, wenn er sie ganz wie die andern philosophischen Doctrinen hätte behandeln wollen. Ungefähr das, was im Straußischen Vernichtungsproceß der Dogmatik als letztes Ergebniß der modernen Wissenschaft bei jedem Locus in den letzten Sätzen ausgesprochen ist. Er fand aber für gut, in der weitern Ausführung, anders als im encyclopädischen Grundriß, die Religionslehre nicht als eine eigentliche philosophische Doctrin, sondern als einen Abschnitt der Philosophie der Geschichte abzuhandeln. Unbestreitbar ist er von seiner sonstigen Behandlung der eigentlich philosophischen Doctrinen hier abgewichen. In ganz analoger Fassung hätte die Rechtsphilosophie die verschiedensten geschichtlichen Rechts- und Verfassungs-Zustände der politischen Gesellschaft abhandeln müssen. Auf diese Weise gelang es, wenigstens der Abhandlung über die Religion einen reichen Inhalt zu verschaffen, gesetzt als gegenwärtige Wirklichkeit habe ihm die Religion auch so weit

weniger einen solchen gewinnen können, als das Recht. Wir wollen an ihn erinnern, auch deßwegen, weil die neueste Philosophie der Mythologie und Offenbarung in gewissem Sinne die Hegel'sche Religionsphilosophie als Vorgängerin schiene anerkennen zu sollen. Uebrigens gedenken wir nicht, beide Auffassungsweisen für wesentlich gleichartig zu erklären. Den Namen einer positiven Wissenschaft verdient ohne Zweifel die Schelling'sche mehr, als die Hegel'sche, obgleich Hegels ganze Auffassung keineswegs im Sinne der sogenannten negativen Philosophie eine negative sein will. Die Stellung des Geistes zum Positiven oder Wirklichen ist aber nicht immer von Allen vollkommen richtig gefaßt worden.

Nach unserer im Verlaufe dieser Abhandlung mehrfach ausgesprochenen Ansicht hat die Philosophie, als die Wissenschaft im höchsten Sinne des Worts, das wahrhaft Seiende zu erkennen. Sie ist mithin, sowohl wo sie es ganz nur mit dem Allgemeinen, als wo sie es mit besondern Abschnitten des Seins zu thun hat, vorzugsweise reale Wissenschaft. Die Erkenntniß wird sich dem philosophirenden Geiste in seiner eignen Tiefe, aus der innersten Gesetzmäßigkeit seines Wesens erschließen müssen, doch auf jeder Stufe und von jeder Seite nicht ohne Bezugnahme auf das Gegebene, nicht ohne Erregung durch dasselbe. In dieser letzten Hinsicht wird nur ein Unterschied des Mehr oder Weniger Platz finden zwischen der mit den allerallgemeinsten Bestimmungen des Gedankens nnd Seins sich beschäftigenden ersten Philosophie, oder der Metaphysik, und den sogenannten realen, richtiger concretern oder besondern Wissenschaften, sowohl auf Seite der Natur als des Geistes. Das Allgemeinste scheint im Ganzen mehr aus der Tiefe des subjectiven Geistes geschöpft, das mehr Besondere aber in dem Gegebenen angeschaut werden zu müssen.

Jede Wissenschaft würde demnach ihren Gegenstand zugleich schauend und denkend zu erfassen haben, als ein Gegenwärtig-Wirkliches. In solchem Sinne faßt die Naturwissenschaft ihre Aufgabe, die empirische, welche sich mit dem Besondern und Einzelnen beschäftigt, wie die spekulative, die das Allgemeine zu ihrem

Gegenstande macht. Und in sehr ähnlicher Weise, scheint es, würde die Geisteswissenschaft das Geistige zu ihrem Gegenstande haben, als beschreibende oder geschichtliche Betrachtung das Einzelne, als spekulative das Allgemeine. Ungefähr in diesem Sinne spricht bekanntlich Schleiermacher sich über die Aufgabe und das Verhältniß dieser Wissenschaften aus, die allgemeine Geisteswissenschaft mit dem Namen der Ethik bezeichnend, die des Besondern mit dem der Geschichte, indessen damit doch nicht allen Schwierigkeiten entfliehend. Nach dieser Auffassung aber wäre nicht nur die Ethik, sondern auch die mit dieser zu der einen und selbigen Seite des geistigen Seins gehörende, gewissermaßen wohl in ihr begriffene Rechts- und Religionslehre, in Hinsicht auf Realität und Positivität, wie in Ansehung der Behandlung, sehr nahe verwandt mit der Naturwissenschaft. Der erkennende Geist hätte sich auf jedem Gebiete dem Gegenstand gegenüberzustellen, ihn zu schauen und zu begreifen.

Für jede mit der zeitlichen Wirklichkeit sich beschäftigende Untersuchung ist aber auch die Rücksicht auf die zeitliche Entwickelung höchst wichtig, einerseits auf die schon vollzogene, andrerseits auch auf diejenige, welche sich noch erst zu vollziehen hat.

Das Gegenwärtig-Wirkliche ist zu begreifen. Allein als zeitlich Gewordenes kann es in seinem gegenwärtigen Dasein nicht wahrhaft begriffen werden, ohne die Kenntniß seines Werdens. In dieser Hinsicht nun ergibt sich ein bedeutsamer Unterschied zwischen der Natur- und der Geisteswissenschaft. Für die Naturwissenschaft hat die im eigentlichen Sinne des Worts geschichtliche Rücksicht (die sogenannte Naturgeschichte ist nämlich nicht Geschichte, Erzählung von Geschehenem, sondern fast ausschließlich Beschreibung des Gegenwärtigen) eine geringere Bedeutung, weil wir zwar nicht zweifeln, daß die jetzige Gestalt der Natur einmal geworden ist, soweit es aber bis dahin eine bestimmtere Kunde gibt, sie im Wesentlichen sich gleich bleibt, man also nur das gegenwärtige Sein aufzufassen hat, das frühere Geschehen aber sich unserm Blicke entzieht. Wenn es einmal den Geologen gelungen sein wird, an die Stelle der phantastischen Kosmogonieen

des Alterthums eine wissenschaftliche Kunde von der stufenweisigen Entwickelung des Naturlebens zu setzen, dann erst würde man auf der Seite der Natur etwas im eigentlichen Sinne Geschichtliches vor sich haben. Sehr anders auf der geistigen Seite. Hier sind zwar die ersten Anfänge ebenfalls in Dunkelheit verhüllt für jeden, der sich nicht gedankenlos hingibt an die in seiner Sphäre geltenden, meistens auf irgend einer mehr oder weniger religiösen Tradition beruhenden Vorstellungen. Doch ist auf dem geistigen Gebiet nicht nur Alles weit mehr in stets anders sich darstellender Bewegung begriffen, sondern wir haben auch eine mehrere Jahrtausende umfassende, wenigstens im Allgemeinen ziemlich zuverlässige Kunde von frühern Entwickelungen, mit welchen die gegenwärtigen zum Theil in so innigem Zusammenhange stehen, daß sie nur aus jenen recht begriffen werden können. Die Rücksicht auf das früher Gewesene und Geschehene gewinnt also hier eine weit größere Wichtigkeit.

Vielleicht noch bedeutsamer ist aber die andere Differenz, welche sich bezieht auf dasjenige, was wir als erst noch sich zu vollziehen habende Entwickelung bezeichneten. Die Naturwissenschaft hat, wie es wenigstens zunächst scheint, das bereits Seiende zu erkennen, wie es ist, die Geisteswissenschaft hingegen, als Sitten-, Religions- und Rechtslehre, zum Theil was erst noch werden soll. Wie wir uns schon anderwärts ausgesprochen haben, können wir uns zwar nicht überzeugen, daß beide sich in dieser Hinsicht durchaus entgegengesetzt seien. Die Ethik hat es nicht nur mit dem Sollen zu thun, und die Naturwissenschaft nicht nur mit dem Sein. Das Sollen auf dem ethischen Gebiet ist nur am Sein, und auch auf dem Naturgebiet gibt es ein Sollen. Das Verhältniß stellt sich uns indessen allerdings sehr anders dar. Für uns tritt das Sollen auf dem Gebiete der Natur sehr in den Hintergrund, gesetzt die einzelne Existenz erzeige sich auch hier sehr häufig als hinter dem zurückbleibend, was wir als ihre Idee, ihre vollkommene Entwickelung erkannt haben, und für den, welcher die kosmischen Entwickelungen übersähe, möchte vielleicht die Frage von der Perfectibilität auch hier eine Bedeutung haben.

Auf dem Gebiete des Geistigen hingegen erzeigt sich das in der gegenwärtigen Wirklichkeit Vorhandene allerwärts als ungenügend, als auf ein Anderes, noch nicht Seiendes, aber sein Sollendes hinweisend und hindrängend. Auch die positiven Rechtslehrer können nicht in wahrhafter Befriedigung stehen bleiben beim bestehenden Recht, sondern sehen sich hinausgewiesen zu einem andern, in wahrhafterm Sinne Gerechten. Aehnlich auf dem Felde der Sittenlehre, und nicht wesentlich anders auf dem der Religion, denn nicht nur die frühern Stufen werden nach der geschichtlichen Betrachtung als unvollkommnere abgestoßen, sondern auch, wo eine letzte als ihrem Wesen nach absolut vollkommen festgehalten wird, hat kaum jemand die absolute Vollkommenheit einer bestimmten gegenwärtigen Entwickelung behauptet. Zwar ist das Wirkliche auf dem Gebiete des Geistes in ähnlicher Weise aufzufassen, wie auf dem der Natur, und es ist des Wahren und Guten mehr in dem Wirklichen vorhanden, als die sich dagegen erhebende Subjectivität oft anerkennen will; aber es handelt sich denn doch nicht bloß um die Auffassung des Bestehenden, und um eine Unterscheidung der verschiedenen Momente in demselben nach ihrer Bedeutung — wenigstens in unserer Sphäre ist das Geistige so sehr noch im Werden begriffen, daß das Bessere als ein großen Theils erst noch werden Sollendes erkannt wird. Auch wird es in Hinsicht auf die größere Hingebung an die objective Sache, oder die Zurückziehung auf das subjective Bewußtsein von bedeutendem Einfluß sein, daß in der Geisteswissenschaft der Gegenstand des Wissens eben der Geist selbst ist, und namentlich das werden sollende Bessere, insofern wir die Entwickelung verfolgen können, aus der innerlichen Tiefe des subjectiven Geistes sich zu entwickeln und von hier in die objective Wirklichkeit hinauszutreten hat.

In der Hauptsache würde jedoch die Stellung des Geistes zu seinem Gegenstande auf beiden Gebieten sich ähnlich bleiben. In der Natur wie auf dem Boden des geistigen Daseins würde der erkennende Geist, an den Gegenstand hinantretend, die ihm einwohnenden Bedingungen der Erkenntniß hinzubringen, das Ma-

teriale der Letztern jedoch hauptsächlich aus der gegebenen Wirklichkeit aufnehmen müssen. Das Gegenwärtig-Wirkliche hätte er aufzufassen, aber, soweit ihm dieses erreichbar ist, nach seinem Werden, und, inwiefern sich eine solche indicirt, in seiner erst werden sollenden Gestaltung. In der Natur ist aber die vielfach verschlungene Abstufung der Existenzen und Entwickelungen ein ziemlich gleichmäßig im jetzigen Zeitmoment Gegenwärtiges; auf dem Gebiete des Geistigen hingegen fallen die Stufen und Momente weit mehr der Zeit nach auseinander. Die Würdigung aber der verschiedenen Momente nach ihrer Bedeutung und ihrem Werthe dürfte auf beiden Gebieten ähnlicher sein, als gewöhnlich dafür gehalten wird.

Was wir hier anzudeuten versuchen, scheint wirklich im Wesentlichen die Stellung zu sein, welche die Lehrer der positiven Philosophie einnehmen wollen. Sie stellen sich dem Gegenstande gegenüber, und verhalten sich mehr aufnehmend und nach Wahrnehmungen divinirend, als aus einzelnen Momenten des subjectiven Bewußtseins oder abstracten Allgemeinbegriffen ableitend und von obenher construirend. Die Betrachtungsweise wird von eignen ungemeinen Schwierigkeiten begleitet, großen Verirrungen ausgesetzt sein, doch ist sie keineswegs ohne Weiteres zu verwerfen. Die Enträthselung des Gegebenen in Natur und Geschichte mag wohl oft in ein unsicheres Errathen umschlagen; allein wird die doch immer auf die Sache gerichtete Divination mehr Gefahr laufen, ganz von derselben abzukommen, als ein gar nicht auf sie Rücksicht nehmendes Spielen mit leeren Schemen? Es sollte von diesem Standpunkte aus eine Betrachtung und wissenschaftliche Behandlung möglich sein, die den Namen einer Philosophie nicht weniger verdiente, als die abstracten Begriffscombinationen nicht nur des rationalistischen Naturrechts, sondern auch mancher seitherigen spekulativen Abhandlung. Und gerade daß die Schwierigkeiten sich hier nothwendig in ihrer ungeheuern Größe fühlbar machen, hält wohl manche voreilige Annahme, manchen sonst zu Ansehen kommenden Irrthum zurück.

Stahl erklärt sich in Hinsicht auf das Recht ausdrücklich über

die Art, wie er die philosophische Aufgabe faßt. „Die durchgebildete Ansicht über das, was gut und gerecht in den geselligen Einrichtungen ist", wäre nach ihm eben das System der Rechtsphilosophie. Diese Bestimmung dessen, was gerecht sei, keineswegs eine bloße Erklärung des als gerecht Geltenden aus der Natur der jeweiligen Verhältnisse, macht er sich zur Aufgabe bei seiner Rechtsphilosophie, deren „Ziel es sei, ein besseres Recht zu Stande zu bringen" *). Allein er sagt: „Nicht aus der leeren Vernunft solle der Unterschied des Gerechten und Ungerechten geschöpft werden, sondern aus der vollen menschlichen Erkenntniß". Es ist auch gewiß nicht zu leugnen, daß was zuweilen als absolute Vernunft auftritt, ein ziemlichermaßen Leeres ist. Wir werden auch diese Andeutung kaum sehr mißverstehen, wenn wir annehmen, die Meinung sei: Es solle die ganze volle Wirklichkeit der Rechtsinstitute aufgefaßt, in ihr inneres Wesen und ihre allseitigen Beziehungen hineingedrungen, zuerst das Gegenwärtig-Wirkliche, wie es ist und wie es geworden, erkannt, jedes Moment nach seiner Bedeutung gewürdigt, und endlich aus der Gesammtdarstellung des Vorliegenden sein tieferes Bildungsgesetz, auch inwiefern die Erscheinung ihm noch nicht entspricht, begriffen werden, für welches Alles wir wiederum keine bessere Vergleichung finden, als die Art und Weise, wie Cuvier die urweltlichen Thierfragmente zu einem Ganzen zusammenschaute, so daß ihm nicht nur das bereits Aufgefundene sich zusammenordnete, sondern auch das noch Fehlende auf dem bestimmten Gebiete sich indicirte und postulirte. Und ganz ähnlich würde, wofern diese Behandlung die richtige ist für das Recht, auch die Sitten- und Religionslehre behandelt werden sollen. Die Sitten und die Religionen, wie sie sind, würden in sozusagen historisch-physiologischer Betrachtung erforscht, in ihren einzelnen Momenten, und zugleich im Allgemeinen gegen einander gewürdigt, und aus den sich dieser Betrachtung darbietenden Indicationen das im höchsten Sinne Gute und Wahre erkannt werden sollen, auch wenn es noch

---

*) Rechtsphilosophie II. 1, 185.

nirgends recht vollständig verwirklicht vorläge. Ist diese Behandlungsweise die richtige auf dem Gebiete der Natur, wie sollte sie es denn nicht auch sein auf dem des Geistes? Daß die Unterscheidung vollständiger und unvollständiger Entwickelung, niederer und höherer Arten und Ordnungen der Existenzen, also auf dem moralischen Gebiet das sittliche Urtheil, bei dieser Auffassungsweise nicht nothwendig in eine allgemeine Gleichsetzung und Gleichgültigkeit verschwinden müßte, sollte man sich durch die Naturforscher lehren lassen. Allein wenn auch die Ansicht im Allgemeinen nicht bestritten würde, so möchte immer gefragt werden, wie die bisherigen Lehrer der positiven Philosophie die Aufgabe gelöst haben, und wie dieselbe genauer zu bestimmen sein dürfte?

Stahl und Schelling stehen offenbar nur auf einer und derselben Seite, nicht auf einem und demselben Standpunkte, so daß es nicht bloße Vornehmheit des Letztern ist, wenn er den Standpunkt des Erstern nicht als den seinigen anerkennen wollte.

Die Stahl'sche Behandlung hat, obgleich sie einen der Naturwissenschaft in vielen Dingen entsprechenden Gang verfolgend und das wahrhaft natürliche System anstrebend, auch diesen Namen nicht ängstlich scheuen sollte, einen ganz andern Charakter, als das sonstige Naturrecht. Es ist aber äußerst schwierig bei einer solchen Stellung sich innerhalb bestimmt abgesteckter Grenzen zu halten, und so hat denn auch diese Darstellung eine gewisse Unbestimmtheit nicht vermieden. Er nimmt einen ziemlich weit aussehenden Anlauf, wenn er sagt: „Die Rechtsphilosophie untersuche, warum es ein Recht gebe; sie erkläre die Rechtsinstitute selbst aus den höchsten Ideen und aus ursprünglichen Thatsachen; sie forsche nach dem Zusammenhang, welchen das Recht im ganzen Plane der Welt habe" *). Die Rechtswissenschaft im Sinne der historischen Schule „nimmt das Dasein des Rechts als gegeben", und erklärt jeden Rechtssatz aus dem innern Triebe des Rechtsinstituts, nicht nach allgemeinen, diesem äußerlichen Regeln." Und zu dieser empirischen Wissenschaft, der, wie man meinen

---

*) Rechtsphilosophie II. 1, 181.

sollte, das Recht in der ganzen Geschichte der Menschheit ungefähr gleich wichtig sein müßte, soll die Philosophie die im eben vorher angeführten Ausspruch angedeutete Stellung einnehmen. Ja es wird ausdrücklich als „Beruf der Philosophie erklärt, über die ganze Geschichte und Schöpfung zurückzugehen, um sie von ihren lebendigen Ursachen aus zu begreifen." Dennoch hat, obschon es nicht an höhern Ideen und an Rücksichten auf ursprüngliche Thatsachen fehlt, und sogar auf Gott, Schöpfung und Sündenfall zurückgegangen wird, die Behandlung einen sehr wenig universellen Charakter, und auf den allgemeinen weltgeschichtlichen Zusammenhang wird sehr wenig eingegangen. Ohne daß, was bei einer solchen Stellung beinahe geschehen zu sollen schiene, bestimmt erklärt wird, das christliche Bewußtsein sei die höhere, durch das in der Thatsache der Offenbarung herzugekommene Complement des christlichen Princips erst erzeugte Potenz auch des wissenschaftlichen Erkennens, stellt sich Stahl auf den Standpunkt des gemeinen christlichen Bewußtseins nach der gangbarsten protestantischen Vorstellungsweise, und entwickelt doch nicht, wie man dem eingenommenen Standpunkte nach fast hätte erwarten sollen, die in den protestantischen Staaten bestehenden Rechte, etwa das wirklich Gerechte in denselben hervorhebend, und auf ein vollständiger und wahrhafter Gerechtes hinweisend, sondern er sucht aus der Gesammtentwickelung des neuern christlichen Staatslebens, nach den Forderungen der christlichen Sittlichkeit und mit Berücksichtigung der gegenwärtigen europäischen Staatsverhältnisse, eine Gestalt von Recht und Staat zu gewinnen, die er für die beste hält. Dabei nimmt er aber gar manche Einrichtung als höheres christliches Recht in sein System auf, welche zuerst in die Wirklichkeit hereingetreten ist unter dem vorherrschenden Einfluß einer wohl nicht viel christlichern Bildung, als diejenige des Rousseau'schen oder deutsch-rationalistischen Naturrechts. Wir sind weit entfernt, den Werth der Stahl'schen Bücher gering anzuschlagen. Wer aber nicht gerade seine Ansichten überhaupt theilt, wird an mancher Stelle das Vernunft-Nothwendige seiner Doctrin nicht zu finden wissen, wie denn übrigens die abstractrationalistischen

Systeme, sobald ihnen ihre allgemeinsten Sätze in ihrer Einseitigkeit zugegeben sind, weit leichter einen Schein von logischer Nöthigung erzeugen können, als bei einer solchen Behandlung möglich ist. Man würde diese Rechtsphilosophie nicht am unpassendsten vergleichen können mit der christlichen Philosophie von Köppen oder Rückert, die, bei aller sonstigen Verdienstlichkeit, als Philosophie betrachtet, sowohl Christ als Philosoph leicht entbehren kann; oder man möchte sagen, es sei dieß eine christliche Rechtslehre in ganz ähnlichem Sinn, wie die systematischen Theologen christliche Sittenlehren aufzustellen pflegen.

Schelling dagegen nimmt in seiner Philosophie der Offenbarung und Mythologie, soweit wir uns eine Meinung darüber bilden konnten, eine wesentlich andere Stellung zu seinem Gegenstande ein. Er stellt sich, wie in der Naturphilosophie der ganzen Natur, so in diesen Untersuchungen der vollen Wirklichkeit des religiösen Geisteslebens auf der Erde gegenüber, und will diese aus den allerhöchsten Principien nur in ihrem universalistischen Zusammenhang nach ihrem tiefsten Wesen begreifen. Von der Stahlschen Behandlungsweise unterscheidet sich die seinige, insofern wohl zum Vortheile ihrer philosophischen Dignität, sogleich dadurch, daß er das Religiöse als Universalthatsache im ganzen Dasein der Menschheit auffaßt. Ohne Zweifel ist es Ernst mit der an die Spitze der Offenbarungsphilosophie gestellten Warnung, den Ausdruck nicht zu verstehen, — „als sei damit eine durch die Autorität der Offenbarung vorhandene Philosophie gemeint". Er gibt zu verstehen, „daß seine Philosophie die Tiefen des Christenthums erst aufschließen solle". Aber wahrscheinlich eben zu diesem Zwecke will sie sich nicht in die Lehre irgend einer Kirche eingränzen; will nicht spekulative Dogmatik sein, sondern nur erklären, unbekümmert, ob sie mit der Dogmatik übereinstimme; will sie zu thun haben nur mit der Offenbarung, die älter ist, als die Dogmatik. Dieser Stellung gemäß zieht sie denn auch die Mythologie in den Kreis ihrer Untersuchungen herein. In einer solchen Betrachtungsweise, der wir, wenn sie gehörig durchgeführt worden wäre, die Dignität einer Philosophie im höchsten Sinne des Worts nicht ab-

sprechen möchten, soll das Christenthum als die wahre Religion in ihrer welthistorischen Entwicklung begriffen werden.

Wenn wir nun die Stellung keineswegs unbedingt zu verwerfen geneigt wären, so vermögen wir jedoch noch weniger, als bei Stahl, unsere Befriedigung in der, zur Zeit wenigstens, vorliegenden Leistung zu finden. Bei aller Ungleichheit sowohl in der Grundanschauung als in der Durchführung hat diese Offenbarungsphilosophie mit der schon oben als ihre Vorgängerin bezeichneten Hegel'schen Religionsphilosophie doch darin eine Aehnlichkeit, daß bei beiden etwas, das wir nicht anders als eine Präoccupation des philosophirenden Geistes nennen können, in die wirkliche Sache hineingeschaut, nicht in dieser erschaut wird. Auch in Hinsicht auf den sonstigen Hauptfragepunkt, der auch jeder Zeit ein solcher bleiben muß, zwischen den Bekennern des positiven Glaubens und den sogenannten Wissenden, ob die Vernunft, wie sie den allgemeinen natürlichen Gattungstypus des Menschen von seiner innerlichsten und wesentlichsten Seite ausmacht, sich dem Glauben, dem in diesem wirksamen Princip, als ihrer höhern Potenz, unterzuordnen habe, oder aber der Wissenschaft zukomme, nur anzuerkennen, was sich vor ihr ohne Hinzutreten eines solchen Complements zu bewähren vermöge — auch in dieser Beziehung steht die neue Schelling'sche Philosophie auf einer und derselben Seite mit den Rationalisten und den Hegel'sch-Spekulativen.

Ueber die Ausführung der Schelling'schen Ansicht im Einzelnen wollen wir uns kein entschiedenes Urtheil erlauben, und inwiefern wir es vielleicht wagten, könnten wir hier nur nicht versuchen, dasselbe gehörig zu begründen. Die Ueberzeugung jedoch wird ohne Unbescheidenheit ausgesprochen werden dürfen, daß sich weder die Allem zu Grunde liegende Potenzenlehre, noch die Deutungen der einzelnen historischen Thatsachen, sowohl der mythologischen als der jüdischen und christlichen, vor dem wissenschaftlichen Bewußtsein der verschiedenen Völker und Zeiten in ähnlicher Weise, wie z. B. die Sätze des Kopernikus, Kepler und Newton auf ihrem Gebiet, als wesentlich richtigster Ausdruck nothwendiger Vernunftwahrheiten bewähren werden. Und doch sollten sie dieß,

wenn die neue Philosophie leisten will, was ihr Urheber verhieß. Es gibt auch, besonders für Dinge von nicht blos formell-logischer Natur, keine zuverlässigere Bewährung einer Lehre, als diese nicht zu verdrängende Anerkennung, nur darf dieselbe nicht in engen Kreisen und kurzen Perioden gesucht werden. Hier ist die Nichtanerkennung ebenso wenig ein Beweis der Unrichtigkeit, als die unbedingteste Zustimmung eine Besiegelung der Wahrheit. Andererseits werden im Ganzen auch die Theologen, überhaupt die Gläubigen, zwar sich freuen, daß einmal auch die Philosophie so anerkennend spreche vom Kirchenglauben, und in so vielen Stücken mit demselben wesentlich übereinzustimmen scheine, indessen doch diese Philosophie nicht durchaus gelten lassen als den tiefsten Aufschluß des Christenthums, werden Schelling nicht ansehen wollen als den Geist der Alles erforsche, auch die Tiefen der Gottheit.

Die bisherigen Versuche einer sogenannten positiven Philosophie scheinen noch keine neue Wissenschaft wahrhaft begründet zu haben. Dennoch möchten wir unsere im strengsten Sinne des Worts positivistische Ansicht von aller Wissenschaft und Philosophie nicht anfechten lassen. Das Erkennen hat es mit dem Realen, Positiven zu thun, und wird diesem, es nehmend, wie es gegeben ist, und es nur in seinen idealen Besitz zu bringen suchend, sich gegenüberstellen müssen. Wie die allgemeine und erste Philosophie als Bearbeitung und Darstellung der allgemeinsten Gedanken des allgemeinsten Seins, sich gleichmäßig verhält zu der Natur und dem Geist; so wird auch auf den besondern wissenschaftlichen Gebieten die Stellung des Geistes im Wesentlichen dieselbe sein, habe man es zu thun mit einem Gegenstande des Natur- oder des Geistesgebietes. Bei aller Erforschung zeitlicher Dinge ist auch die Rücksicht auf das Werden, auf die frühern Zustände, nicht zu vernachlässigen. Doch ist der eigentliche Gegenstand immer das Seiende, wie es *ist*, nicht ganz ebenso auch wie es *war* oder *sein wird*. Bei jeder sorgfältigern wissenschaftlichen Untersuchung ist die geschichtliche, oder nach dem Schleiermacher'schen Ausdruck, kritische Rücksicht sehr wichtig. Indessen wird der Geist durch eine zu sehr vorwaltende Richtung auf das früher Gewesene von der

Erkenntniß des gegenwärtig Seienden auch abgelenkt werden können. Dieß scheint wirklich auf dem geistigen Gebiete überhaupt, und ganz besonders in Hinsicht auf die Behandlung der Religionswissenschaft, vielleicht könnten wir sagen, auch der Rechtswissenschaft, nicht ganz selten zu geschehen. Auch sollten die Positivisten bei ihrem Widerspruche gegen die rationalistische sich wider das Bestehende erhebende Bildung bedenken, daß dieselbe bereits selbst ein Historisch-Wirkliches geworden ist, ein Element von nichtauszutilgender, unübersehbarer Wirkung im ganzen neueuropäischen Bildungs- und Socialzustande, so daß derselben, gerade nach der positiven Ansicht, nicht alle Geltung und Berechtigung wird abgestritten werden können.

Dann ist, namentlich wo diese Richtung zu einseitig vorwalten zu wollen scheint, zu erinnern, wie, nach den im ersten Theile unserer Abhandlung gegebenen Nachweisungen, die Erkenntniß selbst auf dem am meisten empirischen Gebiet doch immer auch durch den Faktor des Apriorischen miterzeugt wird, wie das aus der Tiefe des Geistes heraustretende Element bei allem tiefern Erkennen wohl ebenso wichtig ist, als das von außen herbeikommende. Dieses also wird immer nicht weniger zu seinem Rechte kommen sollen, als das andere. Wir halten in dieser Beziehung uns nicht für befugt, die Weise des genialen Divinirens, wobei man, wie verlautet, sich's wohl gleich sein lasse, ob ein Lichtgedanke im Schlafe komme, oder im Wachen, als durchaus trügerisch zu verwerfen. Vielleicht nicht das Unwichtigste ist in der Weise des plötzlichen unmittelbaren Aufgehens eines innern Lichtes zuerst zum Bewußtsein gekommen. Doch die Form des Einfalls, gesetzt es liege Wahrheit darin, ist nicht die Form des wissenschaftlichen Gedankens. Im isolirten Aufleuchten mag Wahrheit uns zum Bewußtsein kommen; die vollständigere Erkenntniß des Wahren, jedoch ist nichts Vereinzeltes, so wenig als irgend ein Gegenstand des Erkennens vereinzelt ist. Alles hängt zusammen, und demnach sollte auch jedes in seinem Zusammenhange gefaßt werden, der Gedanke sollte in seiner logischen Begründung und Vermittelung heraustreten, wo er als wissenschaftlicher Satz

gelten will. Bei der uns nun einmal vorgezeichneten Weise der Entwickelung werden die wichtigsten Gedanken in abstracterer Fassung bearbeitet werden müssen, und eine logische und ontologische Wissenschaft würde den Untersuchungen über die concreten besondern Gegenstände vorausgehen sollen. Wäre nun die sogenannte negative Philosophie zu einem mit logischer Strenge in's Einzelne ausgeführten Systeme der reinen Vernunftbegriffe gediehen, die positive würde sicherlich, auch bei wesentlich ganz der nämlichen Fassung ihrer Aufgabe, einen andern Gang eingeschlagen, eine andere Gestalt gewonnen haben. Wie die wissenschaftliche Thätigkeit der zu Ende gehenden Periode zu sehr sich von dem Gegebenen abkehrte und auf das Subjective und Apriorische zurückzog; so dürfte die jetzt sich ankündigende Richtung umgekehrt das Apriorische und Subjective zu sehr zurücktreten lassen. Diese Befürchtung haben wir überhaupt für alle wissenschaftliche Thätigkeit. Und wie auch schon angedeutet worden, es möchte auf dem Gebiet des Geistes dem zunächst als Subjectives sich Darstellenden eine größere Geltung gebühren, weil hier der Geist sich selbst zum Gegenstande hat, und das auf dem moralischen Gebiete stets zu fordernde Fortschreiten und Besserwerden durch ein Hervorquellen neuer Potenzen aus der Tiefe des zuerst nur noch subjectiven Lebens bedingt zu sein scheint.

So lange die Naturwissenschaft neben der Beobachtung und Beschreibung des Einzelnen auch eine allgemeine Doctrin von den allgemeinsten Bestimmungen und Gesetzen ihres Gegenstandes auszubilden sucht, die reine Mathematik einer eigenen, von der mathematischen Auffassung der concreten Gegenstände der Erde und des Himmels abgesonderten Bearbeitung würdig ist, wird man es also auch nicht tadeln können, wenn, da nun einmal nicht Alles zugleich festgehalten und gefördert werden kann, auch auf dem Gebiete der moralischen Wissenschaften eine abstractere allgemeine Behandlung sich erhält neben der concreteren. Diese wird aber, wie die reine Mathematik, und theilweise mehr oder weniger auch die allgemeinsten Abschnitte der Naturwissenschaft, sich zunächst hauptsächlich an Bestimmtheiten und Thatsachen des subjectiven

Bewußtseins halten, und aus diesen die Erkenntniß des Guten und Gerechten, wie es nach der allgemeinen menschlichen Natur ist, gleichviel wie seine frühere Entwickelung sich gestaltet habe, zu geben suchen, wobei gewiß den Thatsachen und Indicationen der sittlichen Seite des Bewußtseins keine geringere Bedeutung zukömmt, als denen der theoretischen.

Demnach wird zuvörderst die Ethik noch fernerhin ziemlichermaßen in der bisherigen Ausscheidung von der Sittengeschichte, sowohl der als ein Abschnitt der Philosophie der Geschichte bearbeiteten, als der gemein empirischen, verbleiben mögen, in welchem Falle sie die objective Wirklichkeit der sittlichen Lebensgestaltungen zwar nicht ignoriren darf, jedoch hauptsächlich in einer Exposition des allgemeinen sittlichen Bewußtseinsgehaltes bestehen wird. Und solange für die Ethik dieses Verfahren sich als ein unverwerfliches behauptet, wird es schwer sein, einen genügenden Grund anzugeben, warum es für die Rechtslehre unzulässig sei, warum diese entweder eine im Sinne der historischen Schule und der positiven Philosophie positive sein, oder blos zu einem von den bestehenden Rechten durch Abstraction gebildeten leeren Schematismus werden müsse. Noch weniger wird man ohne Zweifel es verwehren wollen, die mehr technischen von den moralischen Doctrinen, wie die Pädagogik und Politik, — gesetzt gerade diese seien überwiegend empirischer Art, und müssen auf den Gegenstand, welcher nach ihnen gestaltet werden soll, sorgfältige Rücksicht nehmen, und haben die frühern Erfahrungen nicht zu vernachläßigen, — doch nicht nur in der Weise der positiven Rechts- und Religionslehre oder Philosophie auszubilden, sondern hauptsächlich nach den Indicationen der allgemeinen Bestimmtheiten des moralischen Wesens, wie sie in jedem entwickeltern Bewußtsein sich ankündigen.

Ist aber dieses alles zugegeben worden, wie wir denn nicht erwarten, daß man sich dessen ernstlich weigern werde, warum sollte denn einzig für die Religionslehre ein solches Verfahren durchaus nicht länger zulässig sein? Die Religion, welche, insofern die Frömmigkeit doch jedenfalls eine Tugend ist, zur sittlichen Entwickelung mitgehört, liegt mehr auf der moralischen, als

auf der theoretischen Seite. Sie bezieht sich nicht nur auf den Menschen, aber doch vorzugsweise auf ihn, ist größtentheils Exposition seines eigenen Verhältnisses und Bewußtseins, und die im eigentlichen Sinne des Worts moralische Seite der Religion, welche freilich in den neuern spekulativen Behandlungen auf eine durchaus nicht zu rechtfertigende noch gleichgültig zu übersehende Weise zurücktritt, ist wahrlich nicht die unwichtigere. Warum soll denn eine der bei der Ethik immerfort anerkannten entsprechende Bearbeitung für die Religionslehre unzulässig sein? Warum soll es sich nicht verlohnen, wie bei der Ethik und der Rechtslehre, so auch hier den allgemeinen Bewußtseinsgehalt, wie er in jeder gesunden, und dem allgemeinen Gattungstypus entsprechend ausgestatteten Seele als Anlage vorhanden ist, und jedem, der an der allgemeinen Bildung des Zeitalters Theil nimmt, leicht zum Bewußtsein gebracht werden kann — warum sollte es nicht der Mühe werth sein, diesen in ähnlicher Weise, wie in jenen andern Doctrinen, zu entwickeln? Je tiefer aus dem Born des sittlichen Bewußtseins geschöpft, und je vollständiger der hier gewonnene Inhalt, mit Rücksichtnahme auf die allerdings nur aus der äußern Erfahrung zu erkennenden allgemein menschlichen Verhältnisse, entwickelt wird, desto reichhaltiger, und ebenso sehr wahrer, wie praktisch nützlicher, wird die Sitten- und Rechtslehre sich gestalten. Ganz ebenso aber auch die Bearbeitung der Religionslehre, die wir hier im Auge haben, und die wir, im Gegensatze zu der positiven, d. h. auf besondern geschichtlichen Grundlagen ruhenden, ebenso gern die natürliche als die philosophische nennen, obgleich ihr dieser letztere Name gewiß nicht weniger gebührt, als derjenigen Sittenlehre, welche man von der christlichen damit unterscheidet. Eine solche Darstellung wird einen ungleich reichern Inhalt gewinnen können, als die Bearbeitungen der frühern rationalistischen Zeit, und dann zugleich auch, ohne auf feinere oder plumpere Weise eine vollkommene Identität mit der positiven Lehre zu simuliren, mit derselben doch in den wichtigsten Punkten näher zusammenstimmen. Diese Bemerkungen über die Religionslehre scheinen vielleicht vom Verfasser gar zu sehr in eigener Sache und

eigenem Interesse gemacht, und wirklich fehlt es dabei nicht ganz an aller Beziehung auf seine eigene größere Arbeit *). Gehen sie aber nicht ganz natürlich und nothwendig hervor aus der allgemeinen Ansicht von der richtigen wissenschaftlichen Stellung und Arbeit, die hier entwickelt worden ist?

Doch jede solche mehr aus Thatsachen oder Bestimmtheiten des vernünftigen Einzelbewußtseins, als aus der vollen geschichtlichen Wirklichkeit hervorgegangene, daher meistens etwas zu abstracte Darstellung, obschon ihr auf der Seite der moralischen Wissenschaften gewiß keine geringere Bedeutung zukommen kann, als auf derjenigen der theoretischen, namentlich der Mathematik, darf nicht meinen, die geschichtlichen Beziehungen gleichgültig vernachlässigen zu können, darf für sich allein ja nicht die volle, ganze Wissenschaft sein wollen in ihrer bleibenden Gestalt. Aller Wahrheitsgehalt wird ihr nicht abgehen. Ja wenn der selbst von Schelling bei der Offenbarungsphilosophie eingenommene Standpunkt festgehalten werden soll, nicht mit den streng supranaturalistisch Gläubigen angenommen wird, nur in der zur angebornen Natur hinzutretenden Offenbarung gewinne der Mensch eine Erkenntniß des Wahren, während der natürliche Verstand ganz verfinstert sei: so würde wohl das gegenwärtig für den Menschen Wahre nicht am wenigsten aus der vollen, aber in dem Einzelbewußtsein vorhandenen Vernunft erkannt werden. Indessen können zur Zeit noch alle diese Arbeiten nur Fragmente des werdenden Wissens sein — nicht weniger die gemein historischen und geschichtsphilosophischen, als die vom subjectiven Bewußtsein ausgehenden. Alle sind daher für sich allein nothwendig mangelhaft und der Berichtigung und Ergänzung durch die andern bedürftig, für welche jede die willigste Empfänglichkeit bewahren sollte.

So entspricht die Untersuchung über das Negative und Positive in ihrem Resultate genau derjenigen über das Aprioriſche und Aposterioriſche. Für Wissenschaft und Leben ist Heil nur zu erwarten, wenn man sich auf den Boden der festen Wirklichkeit

*) System der natürl. Religionslehre. Zürich 1841.

stellt, die abstract logische Begriffsbearbeitung als allgemeine Propädeutik und Organon vorausschickt, die Wirklichkeit aber nicht abstracten Schemen zu unterwerfen sucht, und überall wohl unterscheidet, was nur, wie Plato sich ausdrückt, als Voraussetzung und Einschritt zur wissenschaftlichen Erkenntniß eine Bedeutung hat, und was hingegen, meistens in Umkehrung des nur noch einschreitenden Verfahrens, als Erfassung des wahren Hergangs und realen Seins gelten kann. Mit vollkommener Befriedigung eignen wir uns denn auch folgenden Ausspruch Schelling's an: „Es giebt einen Weg vom Empirischen zum Apriorischen. Diesen Weg betrat Aristoteles. Auch jetzt noch wäre der Weg des Aristoteles, vom Existirenden zum Logischen fortzuschreiten, der einzige Weg der Philosophie“ *). Zeit ist es gewiß, daß es ein Ende nehme, nicht nur mit dem Atheismus und moralischen Indifferentismus mancher Hegelinge, sondern überhaupt mit der hier dürr scholastischen, dort phantastisch geistreichen, überall, in unziemlicher Ueberhebung der Subjectivität, mehr über und um die Sache willkührlich hin und her schreitenden, als in tiefer Versenkung in das Objective dem wirklichen Wesen nachgehenden Behandlung.

*) Bei Paulus S. 404 u. 407.

Kritische Blicke auf die neuesten Erscheinungen im Gebiete der Rechtsphilosophie

von

Geheimen Hofrath Professor Warnkönig.

Erster Artikel.

Die Philosophie des Rechts von Fr. Jul. Stahl. IIter Band oder Rechts- und Staatslehre auf der Grundlage der christlichen Weltanschauung. Zweite Aufl. I. Abtheilung. Heidelberg 1845. S. I—XXII. u. 1—405.

Das Naturrecht gehört nicht mehr zu den Zweigen des Rechts oder der Philosophie, welche sich eines nachhaltigen Ausbaus zu erfreuen haben. Um so nöthiger ist es auf jede neue Erscheinung in diesem Gebiete aufmerksam zu sein. Eine Reihe Artikel soll daher den neusten rechtsphilosophischen Schriften gewidmet sein. Aus leicht zu erklärenden Gründen wird mit der neuen Ausgabe der Stahl'schen Rechtsphilosophie begonnen.

Es ist nun freilich ein gewagtes Unternehmen ein Werk kritisch zu besprechen, wenn man mit der seinem Verfasser eigenen Auffassungsweise der darin behandelten Wissenschaft nicht übereinstimmen kann, sondern ihr geradezu eine andere entgegensetzen muß. Und dennoch kann man sich zu einer solchen Besprechung für verpflichtet halten — sollte der Zweck derselben auch kein Anderer als der der gegenseitigen Verständigung sein. Daß eine solche im Gebiet der Rechtsphilosophie ein Bedürfniß ist, wissen Alle, die sich in der neuesten Zeit auf demselben umgesehen haben. Der seit zwanzig Jahren schon fortdauernde chaotische Zustand ist allbekannt; er hat diesen Zweig der Philosophie und des Rechts ganz und gar um sein Ansehen gebracht, dessen Wiederherstellung

sich die Pfleger dieser Wissenschaft vor Allem angelegen sein lassen müssen.

Wir haben hier die zweite Ausgabe des zweiten Theils eines Werkes vor uns, das (vor allem durch seinen ersten) dem Verfasser einen berühmten Namen verschafft hat. Niemand hatte vor ihm die bis 1830 übliche Behandlungsweise des Naturrechts mit einer so siegreichen kritischen Ueberlegenheit bekämpft, wie er; er gab dem abstracten Naturrecht der deutschen Philosophenschulen den Todesstoß. Freilich war durch den von ihm versuchten Wiederaufbau der Wissenschaft nach einem ganz andern Plan und mit großentheils neuem Stoffe fast Niemand befriedigt; doch war die Nothwendigkeit gegeben auf eine andere als die bisher beliebte Weise das Naturrecht zu behandeln; — wenige indessen versuchten eigene Wege und keiner brachte seine Auffassungsweise zu einer allgemeinen Anerkennung. Das Erscheinen einer zweiten Auflage der Stahl'schen Rechts- und Staatslehre enthält auf jeden Fall den Beweis, daß zwischen 1833 und 1845 das Buch des Verfassers zahlreiche Leser gefunden hat; wir haben schon deßhalb Ursache ihm und der Wissenschaft Glück zu wünschen, weil es ihm vergönnt ist, seine Doctrin klarer, und wie er selbst sagt von manchem Ungehörigen gereinigt darzustellen. Sie tritt daher mit größerer Bestimmtheit wie zum erstenmal hervor und kann deßhalb um so leichter einer kritischen Prüfung unterworfen werden.

Wir haben zuerst dem Verfasser dafür zu danken, daß er in der Vorrede das Verhältniß seines Naturrechts zur Schelling'schen Philosophie genau bezeichnet und uns darüber vollkommen aufklärt, daß es nicht als aus jener hervorgegangen angesehen werden darf — oder gar als die eigene Theorie des berühmten Nestors der deutschen Philosophie. Es gehört dem Verfasser an, dessen eigene Ansichten durch seine Berührung mit diesem hie und da für ihn selbst eine größere Klarheit erhalten haben. Wir haben es daher lediglich mit ihm selbst zu thun, und zwar nicht mit einer neuen Theorie, sondern (wie schon gesagt) mit der schon 1833 von ihm ausgegangenen, die er noch 1845 für die einzig

richtige hält und nur auf eine bündigere und schlagendere Weise durch eine schärfere Begriffsbestimmung und eine fortlaufende Polemik gegen andere namentlich die Hegel'sche Rechtsphilosophie fester zu begründen bestrebt ist.

Die vor uns liegende erste Abtheilung der Staats- und Rechtslehre enthält statt der in der ersten Auflage gegebenen vier, besser nur drei Bücher; deren erstes die philosophische Grundlage, das zweite das Recht in seiner allgemeinen rechtsphilosophischen Fundamentslehre, das dritte das Privatrecht abhandelt.

Der Gedankengang des Verfassers in den beiden ersten ist bei weitem bestimmter und zweckmäßiger als der durch so viel fremdartiges durchwirkte der 1. Auflage, und deßhalb wird auch sein zweites Buch, obwohl von dem der ersten Auflage dem Inhalt nach nicht sehr verschieden, vollständlicher und correcter. Wir werden in unserer Kritik uns zunächst mit diesen zwei Büchern beschäftigen, und nach Erledigung der hier zu beleuchtenden Fragen mit dem dritten Buch uns befassen.

Haben wir den Verfasser richtig verstanden, so ist das Skelet seiner Theorie aus folgenden Hauptauffassungen gebildet:

I. Die erste und höchste Grundlage auch der Rechtsphilosophie ist die Wahrheit der Persönlichkeit Gottes, der die Welt schuf und „den Zug nach Persönlichkeit" als Urtypus der ganzen Schöpfung einprägte; deßhalb ist die Aufgabe des Menschen, wahrhafte und vollendete Person zu sein; und zwar muß die menschliche Persönlichkeit ein Nachbild der göttlichen sein, wie jene in der menschlichen vollgegenwärtig ist, um das Reich Gottes zu verwirklichen. Persönlichkeit ist das Geistige; Geist und Person sind identische Begriffe, deßhalb ist die Schöpfung das Werk und zwar eine künstlerische Conception der schöpferischen Freiheit Gottes und die Zweckmäßigkeit das sie beherrschende providentielle Princip.

Dieß alles wissen wir durch die unmittelbare höhere Anschauung.

II. Diese erkennt nun zwei oberste Beziehungen, nemlich die

weltschaffende und weltumschließende Thätigkeit Gottes; aus der sich zwei ethische Sphären, die der Sittlichkeit (Moral) und die der Religion ergeben; die obgleich getrennt, sich doch durchdringen. Der Mensch ist aber im Weltplan nicht einzeln, sondern das menschliche Geschlecht ein Ganzes oder eine Einheit. Das ethische Urbild ist in Gott und zwar sowohl für den Einzelnen als für die Gemeinexistenz; weßhalb es ein subjectives und ein objectives Ethos giebt und zwar für die beiden Sphären, und zwar die Religion und die Moral für den Einzelnen; die bürgerliche Ordnung und die Kirche für die Gesammtexistenz. Der Inhalt des Sittlichen ist das Gute d. h. der Wille Gottes als der sittlichen Urmacht, der vom natürlichen Willen des Menschen aufgenommen wird. Das Vorbild der vollendeten Persönlichkeit für den Einzelnen ist die Heiligkeit Gottes modifizirt durch die creatürliche Stellung des Menschen; das der Gemeinexistenz aber die freie göttliche Weltökonomie. Das Ethos d. h. in wie weit es Moral ist, hat daher ein doppeltes Princip, die vollendete Persönlichkeit und den Plan der sittlichen Welt. Wie das Gute aber seinen Inhalt von Gott hat, erhält es von ihm auch sein bindendes Ansehen, es ist ein Sollen, also sittliche Pflicht, zur Willensbeschaffenheit geworden, ist es Tugend; für den wollenden sittliches Motiv und unmittelbar als göttlicher Wille erkennbar durch das Gewissen.

III. Der Wille ist absolute Causalität oder Selbstbestimmung, also wesentlich Freiheit. Im wahren Sinn ist er aber nur als sittlicher Wille frei; sonst nur unvollkommen als sittliche Willkühr. Der Zustand der letzten ist Folge des Sündenfalls. Ihr gehört die moralische oder rechtliche Zurechnung an; welche ist die Ursächlichkeit der Person als Person.

IV. Für die Moral besitzen wir ein höheres Ideal, nemlich die Heiligkeit Gottes; nicht so für die Anordnung der Gemeinexistenz oder der sittlichen Welt; weil das Leben in dieser voller Unvollkommenheit ist, in Folge der Trübung der sittlichen Verhältnisse durch den Austritt des Menschen aus Gott (den Sündenfall).

Die Anschauung der ewigen Weltordnung haben wir nicht vollständig, sie liegt jenseits. Daher die Normen der sittlichen Welt diesseits nur negativ und approximativ sind. Der ungenügende Zustand zeigt sich 1) in der Unvollkommenheit der die Gemeinexistenz regulirenden Normen; 2) in den durch das allgemein verbreitete Böse durchdrungenen thatsächlichen Lebensverhältnissen und 3) in der niemals ihrer wahren Bestimmung ganz entsprechenden, sie beherrschenden Macht (der des Staats).

Was indessen durch jene Normen und diese Macht in den thatsächlichen Verhältnissen durchgeführt werden soll und als etwas nothwendig Aufrechtzuerhaltendes, ist das Recht. Das Mittel seiner Durchführung, der Staat. Recht und Staat bilden daher einerseits einen Gegensatz zur Natur, andererseits zum Reiche Gottes — sind also ihrem Wesen nach der Organismus eines unvollkommenen sittlichen Zustandes. Dieser Zustand endet mit dem Anfang des Reichs Gottes, „das im Augenblick der letzten Posaune beginnt.“ Das höchste Ziel des Staats und des Rechts besteht nur in einem Bestreben nach dem Ideal dieses Reichs, was aber nie erreicht werden kann.

V. Der auf diese Weise gewonnene Begriff des Rechts zeigt uns dieß als die Norm und Ordnung des menschlichen Gemeinlebens. Es ist also Gemein- oder Nationalethos und Gemeinthat der Einzelnen. Die Feststellung derselben und nicht die Freiheit der letzten ist daher sein Zweck; Gegenstand desselben sind 1) die Erhaltung der individuellen Existenz, der Integrität und Freiheit der Person und des Eigenthums, 2) die Familie als Mittel der Ausbeutung der Gattung, 3) der Gesammtexistenz der Gemeinde, des Standes der Corporation, des Staats und der Staatengemeinschaft, 4) der Kirche.

Diese Verhältnisse sind Träger des menschlichen Gesammtdaseins und deßhalb ihre Ordnung Aufgabe der Gemeinschaft und folglich des Rechts. Sein bestimmendes Princip ist daher die Idee des vollendeten Gemeindezustands, des Baus der geselligen Verhältnisse. In jedem der letzten wohnt aber eine weltökonomische

Idee, die sich in ihm zu vollenden strebt, und sie zu erfüllen ist die Aufgabe und der Maaßstab des Rechts. Jedes Rechtsinstitut hat seine natürliche Basis und seine ethische Bestimmung. Die letzte und so das Teleologische in den geselligen Verhältnissen ist das objective und reale Princip der Rechtsphilosophie. Die Erfüllung der ethischen Machtgebote wird durch den Zwang, also durch eine mechanische Einrichtung, bewirkt, d. h. die Macht des Staats. Der Staat ist also die Realisirung des Rechts.

Dieß ist immer nur positives Recht; das ihm entgegengesetzte natürliche oder Vernunftrecht sind die Rechtsideen d. h. die Anforderungen dessen was Recht werden soll; diese Ideen sind die der Gerechtigkeit, Sittlichkeit und Zweckmäßigkeit. Nur das positive Recht setzt die Rechtmäßigkeit fest. Grotius hat den Gegensatz dieser und der Gerechtigkeit verkannt, und deßhalb weil er aus den Rechtsideen die Rechtmäßigkeit ableiten wollte — eine nichtige Wissenschaft geschaffen.

VI. Das Recht als Gemeinethos hat seinen Sitz im Gemeinbewußtsein, und dieß äußert sich auf drei verschiedene Weisen, die Gewohnheit, das Gesetz, das obrigkeitliche Bewußtsein, daher die drei Quellen und Hauptarten des Rechts, Gewohnheits-, Gesetzes- und Juristenrecht. Die Rechtswissenschaft hat die so gewordenen Rechtsregeln zum wissenschaftlichen oder systematischen Bewußtsein zu bringen.

Durch das (also objectiv als Rechtsordnung aufgefaßte) Recht entsteht die Rechtspflicht, welche eine äußere concret erkennbare, nur Legalität verlangende, erzwingbare Verbindlichkeit ist. Die Erzwingbarkeit ist nur eine Folge und kein primärer Charakter des Rechts.

VII. Eine andere Folge sind die Rechte oder das Recht im subjectiven Sinn des Worts; sie sind immer eine dem Berechtigten zustehende Macht und Erlaubtheit, und Freiheit ihr gewöhnlicher Inhalt. Das Recht im subjectiven Sinn ist ein secundäres Princip der Rechtsordnung, nicht ihre ursprüngliche Bestimmung. Es steht dem Menschen seiner angeborenen aus Gott stammenden sittlichen Natur wegen zu; obgleich er nun diese nicht mehr voll-

kommen besitzt — muß deßhalb das Recht, wenn er auch einen unsittlichen Gebrauch davon macht, doch unverletzt geachtet werden. Die Rechte sind angeborene d. h. mit der Persönlichkeit gesetzte oder erworbene, d. i. durch besondere Zustände bedingte.

VIII. Das System des Rechts sucht seine Gliederung nicht in logischen Beziehungen, leitet sie auch nicht aus dem Inhalt der einzelnen Rechte ab, sondern aus den Rechtsverhältnissen, in deren Verschiedenheit auch die wichtigen Eintheilungen in Privat- und öffentliches Recht zu suchen ist. Sein letztes Ziel ist die Gerechtigkeit d. h. die schützende und strafende Aufrechthaltung der sittlichen Ordnung und der den einzelnen Menschen eingeräumten Sphären des Daseins und der Berechtigung. Die Gerechtigkeit ist also nicht die Ursache sondern das Resultat des Rechts.

Die Durchführung der hier angedeuteten Grundideen ist lichtvoll und geistreich, zugleich polemisch gehalten, besonders gegen die Hegel'sche Philosophie, so daß man das Verhältniß der Ansichten des Verfassers zu dieser schnell durchschaut. Dabei erkennt er an was er bei seinen Gegnern für richtig hält. Es bleibt hiebei der Totaleindruck daß ohne das Hegel'sche Naturrecht, das vor uns liegende ein anderes sein würde. Die theologischen Parallelen der ersten Ausgabe sind fast alle weggefallen und doch ist der ganzen Doctrin die christlich theologische Grundlage geblieben. Daß aber dieselbe mehr eine philosophische Staats- als Rechtslehre ist, obgleich sich der Verfasser bestrebt, vor Allem eine Rechtslehre zu geben, wird sich aus der Kritik derselben ergeben. Um für diese einen Boden zu gewinnen, haben wir uns mit ihm über unsern Ausgangspunkt zu verständigen, unter beständigem Hinblick auf den Entwicklungsgang dieser Wissenschaft.

Der Verfasser ist Zugführer der Rechtsgelehrten und Philosophen, welche die ganze Richtung für verkehrt und nichtig erklären, die seit Grotius der Wissenschaft des Naturrechts gegeben und durch Kant, Fichte und ihre Anhänger auf ihre höchste Spitze getrieben wurde. Wenn man aber auch zugeben muß, daß das abstracte Naturrecht jener langen Periode die von dieser Wissenschaft zu lösende Aufgabe nicht gelöst hat, so kann man

doch nicht in Abrede stellen, daß der von **Grotius** betretene Weg damals der einzig zu wählende, daß der weitere Entwicklungsgang durch die Natur der Sache geboten war, zu nicht unwichtigen bleibenden Ergebnissen führte und von einigen ihrer wichtigsten Seiten, die Rechtsphilosophie bestimmte und aufhellte. Das Werk de jure belli et pacis war keine müßige Speculation; es sollte einem europäischen Bedürfniß entgegenkommen, und die Möglichkeit von dessen Befriedigung zeigen. Dieß Bedürfniß war das eines Aussöhnungsprincips der furchtbar sich befehdenden Völker zur Schließung eines auf dem Rechtsboden zu errichtenden allgemeinen Friedens. Es mußte gezeigt werden, daß es Normen des Gerechten für alle Völker und für alle Zeiten gäbe, also etwas das nothwendig als justum anerkannt, und von allen befolgt werden müsse. Ein zu dessen Verwirklichung unternommener Krieg mußte ein in sich selbst gerechter sein. Das Aufsuchen eines in und durch sich selbst geltenden Rechts, in welchem auch die Gesetzgebungen aller Völker ihre gemeinsame Basis wiederfinden, war kein verwerfliches Bestreben; es enthält schon das ganze Problem der Rechtsphilosophie nach allen ihren Richtungen, obwohl verhüllt und unbestimmt. Es mußte zur Bildung des Naturrechts als einer eigenen von der Religion und der Moral geschiedenen Wissenschaft führen. Während der Periode des **Grotius** und **Puffendorf**, wurde nur die Trennung von der ersten versucht. Thomasius war es vorbehalten, die von der zweiten zu wollen, wenn auch nicht zu erreichen. Die deutsche rationalistische Philosophie machte sich dieß vor allem zur Aufgabe, ohne sie jedoch zu lösen, was den Verfall der Wissenschaft des Naturrechts in unsern Tagen zur Folge hatte. Daß ihr Streben mißlingen mußte, hat am allerbeßten mit den Waffen einer scharfen Dialektik Stahl selbst gezeigt; allein da der Zweck dieser Rechtsphilosophie von **Grotius** an doch kein verkehrter war, so genügt es nicht, Alles was von jenen Männern ausging zu verwerfen, sondern man hat auch nachzuweisen, was in ihren Auffassungen jedenfalls richtig war, und die Irrwege kenntlich zu machen, welche in der Folge zu vermeiden sind, um die gewonnenen Resultate fest

zu halten und um auf dem rechten Weg zum Ziel zu gelangen. Statt dessen construirte man aber von Grund aus neue Systeme und daraus ging der jetzige chaotische Zustand hervor, der durch Stahls eigene Theorie, wir scheuen uns es nicht zu sagen, eher gesteigert als vermindert worden ist. Durch Schelling und Hegel ist man zwar in vielen Beziehungen weiter gekommen; man verließ die einseitige Hervorhebung der Einzelnen von welchen allein man das Recht ausgehen ließ; allein indem man den Mittelpunkt des Naturrechts im socialen Organismus suchte, ließ man die Stellung der Einzelnen, auf deren wissenschaftliche Bestimmungen es in der Rechtsphilosophie doch vor Allem ankommt, ganz aufgehen, und so verlor sich die Rechtslehre in der Staatslehre. Unser Verfasser sucht zwar dieser Gefahr zu steuern, allein wie uns deucht, ohne Erfolg, weil sein zweites (secundäres) Princip des Rechts keine eigene Grundlage hat. Ein die Tiefen unserer Wissenschaft scharf durchschauender Gelehrter, Herr Geheimerath Platner hat in dieser Zeitschrift schon im Jahre 1839 (Bd. III. 286—311) auf eine höchst klare Weise die Bedeutung und Realität des Rechtsbegriffs beleuchtet. Die Ergebnisse seiner so vielseitigen Erörterungen des Gegenstandes der Rechtsphilosophie sollte kein Pfleger dieser Wissenschaft aus den Augen verlieren. Sie zeigen unter Anderm daß die Rechtslehre in der Staatslehre nicht aufgehen kann und darf.

Verständigen wir uns aber näher. Daß das Gebiet des Rechts das gemeinsame Leben der Menschen ist, muß als eine obwohl empirisch gegebene doch unwidersprechliche Grundwahrheit angesehen werden. Es ist die im Recht und in der Rechtsphilosophie absolut vorauszusetzende Thatsache, ohne welche beide eben so unmöglich sind, wie die Geometrie ohne Linien, Winkel, Figuren u. s. w. Grotius und seine Anhänger suchten dazu den Urgrund, fanden ihn in einem der menschlichen Natur angeborenen Gesetz die Geselligkeit, und machten daher dieses zum obersten Rechtsprincip. Von Thomasius bis Schelling, Hegel und Stahl sah man von jener Urthatsache ab; die drei letzten hoben sie wieder hervor, und leisteten der Wissenschaft einen wesentlichen

Dienst; wenn sie auch nicht gerade das aus ihr ableiteten, was Noth thut. Die Anerkennung des Daseins einer sittlichen Gemeinschaft, wie die Hegelianer, oder einer menschlichen Gemeinexistenz*) wie Stahl sie nennt, als Ausgangspunkt des Rechts und der Rechtsphilosophie ist eine unerläßliche Bedingung der Wissenschaft derselben.

In dieser sittlichen Gemeinschaft sind aber nun, um zum Rechtsbegriff zu gelangen, sogleich die einzelnen Menschen in ihren gegenseitigen Verhältnissen festzuhalten; weil nur die Bestimmung dieses Verhältnisses zum Rechte führt. Das Recht muß von vorne herein an die Menschen als Personen d. h. als Wesen geknüpft werden, die einander gegenüber ihren Willen gelten lassen, also Willens- oder Freiheitssphären anerkennen und anerkannt haben wollen. Mit Recht bemerkt es schon der römische Jurist Hermogenian in der im pr. J. de jure personarum (I, 3.) aufgenommenen Stelle: parum est jus nosse, si personae, quarum causa constitutum est, ignorantur.

Thomasius, Wolf, Kant und Fichte waren also nicht ganz auf dem Irrwege, wenn sie die einzelnen Menschen (das Ich) in's Auge faßten, da ja nur für sie das Recht gesucht und geschaffen wird. Man übersah auch nicht, daß der Rechtsbegriff ein Wechselbegriff ist — dieß hob vor Allen Fichte hervor. Darin fehlten sie aber, daß sie nur den abstracten Menschen in's Auge faßten und die sittliche Gemeinschaft fast ganz als das Werk der vertragsmäßigen Willkühr ansahen. Die beiden gleich primären Pole des Rechts und der Rechtsphilosophie müssen daher immer bleiben die sittliche Gemeinschaft einer und die Einzelnen als Personen andrerseits.

Zwischen beiden finden sich nun eine Menge Begriffe und Ideen, deren organische Gliederung die Wissenschaft des Rechts bildet: wir begegnen denen der Freiheit, der Pflicht, des Zwangs, der Gerechtigkeit, der Legalität, der Moralität, Gesetz, Staat u. s. w.

---

*) Ref. nennt in seiner Rechtsphilosophie diese Thatsache einfach die der **menschlichen Coexistenz**.

Je nachdem die eine, oder die andern in den Vordergrund gestellt, über oder untergeordnet werden, wird eine andere rechtsphilosophische Doctrin herauskommen. Das Hauptproblem wird immer sein das ihrer Gruppirung zu Grunde liegende Princip zu finden. Wie ängstlich Stahl es sucht und wie künstlich er seinen Bau construirt, zeigt schon der Blick auf das von uns gegebene Mauerwerk desselben. Der Vorwurf der Künstlichkeit trifft nicht minder Hegel und seine Anhänger oder Nachbeter, so wie Kraus und die Krausianer.

Die Anerkennung der zwei hervorgehobenen Urthatsachen reicht nicht hin eine Rechtstheorie zu construiren. Dieselben müssen von einem eigenen Standpunkt aus untersucht und beurtheilt werden. Welches ist dieser Standpunkt? Daß er ein ethischer ist, darf nicht mehr in Frage gestellt werden. Die Rechtslehre gehört nothwendig zu den s. g. moralischen Wissenschaften. Die Kantische Schule hat auf jeden Fall das große Verdienst, dieß als absolute Wahrheit hervorgehoben zu haben; jede bloß materialistische Auffassung des Rechts, wie sie noch bei Bentham vorkommt, muß von vornherein als eine falsche verworfen werden.

Es kann sich nur davon handeln für das Recht als einen Inbegriff besonderer (von den übrigen verschiedener) ethischer Normen, das Grundprincip aufzusuchen und festzustellen, um für die philosophische Rechtswissenschaft eine sichere Basis zu gewinnen.

Wie sehr deren Feststellung im Gegensatz der Moral der Gegenstand der Bemühung Kant's und Fichte gewesen — weiß Jeder: es ist auch eine der Hauptaufgaben die sich unser Verfasser vorsetzt.

Wir wollen hier nur ihn im Auge behalten — müssen aber erklären: daß er allerdings eine Basis für den Staat (die von ihm sogenannte allgemeine sittliche Ordnung) gegenüber der Moral gefunden hat, aber keine für das Recht als solches: was er doch hätte thun sollen, weil er ja die Begriffe von Staat und Recht nicht für identisch erklärt. Dazu müssen wir noch fügen, daß wir seine ganze Auffassung für mißlungen halten.

Wir stimmen ihm bei, wenn er sagt, daß es eine Ethik für den Einzelnen und eine für die sittlichen Gemeinheiten giebt, also ein subjectives und ein objectives Ethos. Auch den Satz geben wir zu, daß der Wille Gottes die Urquelle aller sittlichen Normen ist; allein wir können keine andere annehmen für den Einzelnen und andere für die Gesammtheiten, und nicht zugeben daß in diesem der Gegensatz der Moral und des Rechts bestehe.

Die Organe des Staats haben nach demselben moralischen Ziel zu streben wie der Einzelne; und wenn im Gemeinleben den sittlichen Geboten durch die äußere Sanction ein Charakter der Sicherheit, nemlich der der Erzwingbarkeit gegeben wird, so hören sie dadurch nicht auf zu sein, was sie waren, nemlich Normen, entweder des Nützlichen, des Gerechten oder des Philanthropischen.

Der Einzeln-Moral steht die Staats-Moral gegenüber; bei dieser kommt es vor Allem darauf an zu zeigen: auf welchem Wege und durch welche Mittel am sichersten und nachhaltigsten das Ziel erreicht werden könne, die sittlichen Normen im Gemeinleben zu verwirklichen. Wie dem Einzelnen die geordnete sittliche Gemeinschaft als Staat gegenübersteht — so der Moral im engern Sinn die Staatslehre, also nicht das Recht; obgleich zu den im Staat zu verwirklichenden Zwecke auch das letzte gehört.

Mit andern Worten: der Gegensatz zwischen dem subjectiven und dem objectiven Ethos ist nicht zu bezeichnen als der zwischen Moral und Recht. Dieses ist nur ein Theil des letzten. Die Rechtsideen sind beiden gemein, wie es auch unbestritten ist, daß der Einzelne seine Rechtsansichten hat, die häufig von den im Staat sanctionirten abweichen, und oft sogar, wenn sie z. B. aus einer religiösen Ueberzeugung hervorgehen, strenger sind, als die durch die Gesetzgebung ausgesprochenen. Wenn dem Gesagten ungeachtet der Verfasser auf seinem Wege zum Recht kömmt, so faßt er den Rechtsbegriff zu weit — weil er jedes Gesetz für ein Rechtsgesetz erklärt. Er wird uns aber gewiß zugeben, daß eine Menge Gesetze erlassen werden nicht um Rechtsnormen aufzu-

stellen, sondern um Instituten des Gemeinwohls ein gesichertes Dasein zu geben. Ja er sagt es in der S. 254 gegen den Referenten gerichteten Note, die übrigens durch ein Mißverstehen der Ansichten des Letztern veranlaßt ist.

Die Gesammtauffassung des Verfassers führte ihn noch zu einer andern, mit dem Wesen des Rechts unverträglichen Doctrin, nemlich der: alle für das Recht aufzustellende Grundsätze (die von ihm sogenannten Rechtsideen) für teleologisch zu erklären, was nur für die Staatslehre richtig ist, indem die philosophische Rechtslehre mit logischer Strenge aus der Natur der socialen Verhältnisse auch nachzuweisen hat, was nothwendig Rechtens sein muß, gleichviel ob es sich als zweckmäßig herausstellt oder nicht. Da er Rechtsideen vor dem (durch die Sanction werdenden) Rechte selbst annimmt, so mußte er einen selbstständigen Begriff des Rechts oder vielmehr des Gerechten (idea justi) zu gewinnen suchen, was nur möglich war durch das Aufsuchen der primitiven Richtungen des moralischen Willens. Er mußte eine Pflichtenlehre aus denselben ableiten, und würde dann, da die Gerechtigkeit d. h. das Wollen des Gerechten, die constans et perpetua voluntas suum cuique tribuendi zu den Urgesetzen des moralischen Wollens gehört, zur Annahme dieser Cardinalpflicht gekommen sein. Aus ihr ergibt sich der Begriff des moralischen Gerechten (den der Verfasser gewiß nicht in Abrede stellt). Vom Gesammtwillen in einem Gemeinwesen sanctionirt wird das Gerechte das Recht im eigentlichen Sinn.

Das Berühren der Rechtsideen führt den Verfasser nun allerdings S. 184 §. 11 auf die Gerechtigkeit in dem eben angegebenen Sinn; allein sie wird nur beispielsweise erwähnt und zwar in einer uns nicht begreiflichen Entgegensetzung; indem von dem zu sanctionirenden Recht gesagt wird: es unterliege dem Maaßstab der Gerechtigkeit, Sittlichkeit (Gerechtigkeit wäre also keine Sittlichkeit?) und Zweckmäßigkeit u. s. w.

Welche logische Gegensätze ihm hier vorschweben und was unter den u. s. w. noch zu bringen ist, können wir uns nicht klar machen.

Doch um unsre eigene Auffassungsweise hier nicht herein zu bringen (die freilich der Verfasser sehr mißverstand) soll dieser Gedanke nicht weiter verfolgt werden.

Wir haben nun auszuführen, warum wir die dem Verfasser eigenthümliche Auffassung des Gegensatzes des subjectiven und objectiven Ethos (als der Moral und des Rechts) selbst nach seiner eigenen Grundanschauung für mißlungen halten.

Das Moralische, also die Moral des Einzelnen soll nach Stahl in diesem, trotz des Sündenfalls, wegen der dem menschlichen Geschlechte gewordenen Erlösung möglicherweise vollkommen realisirt werden können, in der Gemeinexistenz aber, weil diese nothwendig durch das Böse getrübt wird, soll dieß n i e möglich sein, weil hier die Erlösung wirkungslos bliebe. Das Wesen des Rechts im Gegensatz der Moral besteht also nach ihm darin, daß das Recht nothwendig theilweise unmoralisch ist. Wir müssen diese Auffassung eine für das Recht trostlose ja beinahe eine verzweifelte nennen, halten sie aber entschieden für falsch und zwar in doppelter Beziehung. Einmal giebt es wohl schwerlich einen Einzelnen der es zu einer bleibenden Höhe der vollendeten Persönlichkeit brächte. Die Sünde ist trotz der Erlösung das Erbtheil der Sterblichen — sie ist eine nothwendige Folge der (ja vom Verfasser zugegebenen) moralischen Willkühr; heißt es doch in den heiligen Büchern: selbst der Gerechte sündige im Tag siebenmal! Andrerseits läßt sich ein so vortrefflicher geselliger Zustand denken, daß das Moralische in Folge der moralischen Höhe der Einzelnen — und namentlich die Gerechtigkeit — auf eine höchst befriedigende Weise verwirklicht werden könnte.

Es ist also in dieser Beziehung kein wesentlicher Unterschied zwischen dem subjectiven und dem objectiven Ethos: beide sind in der Wirklichkeit d. h. durch die Menschen nur unvollkommen realisirt. Nur in Gott ist die Vollendung.

Die Möglichkeit daß ein Berechtigter von seinem Recht einen durch andere moralische Pflichten verbotenen Gebrauch mache, liegt nicht darin daß der Staat eine durch das Böse getrübte Gemeinschaft ist — sondern im natürlichen Gegensatz der Berech-

tigung gegenüber einer moralischen Verpflichtung ja in der Realität der Freiheit — die ja aufgegeben werden müßte, wenn das Maximum der Moralität in die Unmöglichkeit eines nicht moralischen Willens gesetzt würde, also in die Aufhebung des Moralischen selbst. Es ist also verwerflich den Staat als eine Anstalt aufzufassen, dessen Zweck und Bestimmung wäre, vielem Unmoralischen freien Lauf zu lassen. Dieß gehört eben so zu den Unvollkommenheiten des Staats, wie es mit den Unvollkommenheiten des Einzelnen zusammenhängt, daß das höchste Ideal der Moralität von ihnen nicht erreicht werden kann. Ein Nebenmoment dieser Art, kann unmöglich das Wesen des Gegensatzes zwischen Recht und Moral ausmachen. Es kann sich aus demselben schlechterdings nichts folgern lassen um die Natur des Rechts zu begreifen. Auch macht der Verfasser von seiner Auffassungsweise keinen weitern Gebrauch in der Durchführung seiner Theorie.

Da er aber für sie als Rechtslehre sonst kein anderes, maaßgebendes Princip aufstellt, so findet man keine streng wissentschaftliche Conhärenz zwischen dem Inhalte der Kapitel über das Recht — die zwar geistreich besprochene Aggregate enthalten, allein nur künstlich in einen Zusammenhang gebracht sind.

Dieß führt uns zu andern weiter gehenden Betrachtungen:

Jede Rechtsphilosophie sie mag von was immer für einer philosophischen Grundanschauung ausgehen, muß sich ihrer Aufgabe klar bewußt sein. Sie muß darüber mit sich im Reinen sein: welche Cardinalfrage sie lösen will? Dieß muß das Ziel sein, nach welchem sie sich fortwährend in ihrer Durchführung zu bewegen hat.

Irren wir nicht: so kann der Rechtsphilosoph seine Aufgabe auf eine dreifach verschiedene Weise auffassen.

1) Er kann aufsuchen und begründen wollen, höchste Rechtsprincipien, die ohne alle gesellige Sanction dennoch als wirkliches Recht Geltung haben und die Menschen binden: so daß jede Gesetzgebung welche die Fundamentalgrundsätze jenes Ursprünglichen Rechts hintansetzt, für ein absolutes Unrecht erklärt werden muß.

Denn mit Bossuet muß man sagen: „Il n'y a pas de droit contre le droit."

Es ist hierbei auch gleichgültig, ob der Rechtsphilosoph seine höchsten unveränderlichen Rechtsprincipien sucht,

a) in den höchsten Anforderungen der menschlichen Vernunft als einer Gesetzgeberin, die a priori jene Principien für die äussere Ordnung des geselligen Lebens vorschreibt*), oder

b) in einem geoffenbarten Willen Gottes, gegen welchen, weil er es ist, kein Recht gelten kann, das ihn ja verletzen würde**), oder

c) mit zu Grundlegung gewißer thatsächlicher Verhältnisse und Ansichten der das gesellige Leben gestaltenden Menschen***).

In den beiden ersten Fällen werden absolut im letzten nur hypothetisch gültige Principien aufgestellt werden: aber die einen wie die andern werden für ein wirklich geltendes oder gelten sollendes Recht gehalten werden, dessen Gegentheil Unrecht sein würde.

2) Der Rechtsphilosoph kann seine Aufgabe aber auch so auffassen, daß er ein höchstes Ideal des Rechts mit zu Grundelegung einer philosophischen Theorie aufsucht; es auf ein oder mehrere höchste Principien stützt und zeigt, wie die Gesetzgebungen aller Völker nach diesem Ideale sich zu bewegen haben.

Er fühlt sich nicht genöthigt alles bestehende diesem Ideal nicht entsprechende Recht für absolutes Unrecht zu erklären; nur ist es ihm ein unvollkommenes, fehlerhaftes Recht, das verschwinden soll, um dem Ideale Platz zu machen.

Er kann hiebei

a) entweder speculative Principien als die höchsten zu Grunde legen und auf sie ein geordnetes System eines sogenannten Vernunftrechts aufbauen ****).

---

*) Ansichten der strengen Kantianer, zum Theil auch Rottecks.

**) Die Ansichten der katholischen Kirche.

***) Die Ansicht Falks.

****) Die Ansicht von Fries, Poelitz u. a.

b) oder aus der Offenbarung die Grundansicht entlehnen und z. B. als höchstes Ziel für die Verwirklichung des Reiches Gottes aufstellen*),

c) oder er kann eine Beschauung der ganzen menschlichen Natur z. B. als juristische Anthropologie vorausschicken, dieß höchste Ziel eines peremptorischen Rechts bezeichnen und sich auf eine philosophische Kritik des positiven Rechts beschränken**).

d) oder mit Berücksichtigung staatswissenschaftlicher Grundsätze die Grundzüge einer Gesetzgebungswissenschaft geben***).

3) Der Rechtsphilosoph kann endlich sich zur Aufgabe stellen die letzten Gründe und das Wesen des in der Geschichte sich realisirenden Rechts, also das Nothwendige in demselben aufzusuchen, also eine Physiologie des Rechts geben wollen, entweder mit oder ohne Hinblick auf eine Rechtsordnung, die sich als von höchsten Vernunfts- oder theologischen Principien geboten als die vollkommenste darstellt.

Dabei kann er:

a) entweder sich bloß an die Außenwelt, d. h. an das historisch Gegebene halten und aus den sich erzeugenden Ursachen die Hauptformationen der Rechtsbildung erklären (blos historische Rechtsphilosophie),

b) oder auch auf die innere Natur des Menschen als den Urquell der durch den menschlichen Willen gesetzten Rechtsprincipien Rücksicht nehmen****).

Je nachdem der Rechtsphilosoph den ersten, zweiten oder dritten Zweck sich vorsetzt, wird seine rechtsphilosophische Doctrin eine andere werden. Wer von Vorne herein diese Fragen gar nicht aufwirft, wird nothwendig zu unbefriedigenden Resultaten kommen: man wird nicht wissen können, was er eigentlich will, indem er dieß ja selbst nicht wußte.

*) Die Ansichten der theologisirenden Schulen.

**) Die Ansicht Hugo's.

***) Die meisten Franzosen und Engländer.

****) Auffassung des Referenten

Man wird vielleicht einwenden, der Rechtsphilosoph habe diese drei Hauptrichtungen zu gleicher Zeit zu verfolgen, um seine Wissenschaft allseitig aufzufassen und zu beleuchten. Es kann dieß zugegeben werden, allein der Forscher muß sich doch jeder dieser Richtungen sowohl im Allgemeinen als bei jeder Hauptfrage bewußt sein, weil die Antworten auf diese je nach der Richtung nothwendig anders ausfallen müssen.

Wenden wir diese Betrachtungen bei der Beurtheilung des vor uns liegenden Werks des berühmten Verfassers an, so müssen wir bekennen, daß wir keine dieser Auffassungen als das zu lösende Problem von ihm ausgesprochen finden; obwohl wir annehmen daß er der dritten huldige*), was sich auch dadurch bestätigt, daß in der ersten Ausgabe sein Werk den Titel führte: Die Philosophie des Rechts nach der geschichtlichen Ansicht, und er in der Vorrede nun erklärt, diesen Beisatz nun als überflüssig ausgelassen zu haben. Er hatte also zu zeigen, was in jedem positiven Rechte vorkommen kann und nothwendig vorkommen muß; die teleologische Beschauungsweise **) durfte nicht die einzige oder vorherrschende, ja sie konnte nur eine secundäre sein. Dann hätten die oft sehr wichtigen Erörterungen und Beleuchtungen der Rechtsbegriffe und der leitenden Rechtsgrundsätze bei ihm nicht den Charakter der Zufälligkeit, den jeder in ihnen finden wird, so daß es kaum möglich ist, aus der Masse der oft sehr geistreichen Bemerkungen einen streng logischen Ideengang herauszufinden und eine in sich geschlossene Theorie des Vorfassers zu entdecken. Wenn auch seine jetzige juristische Fundamentallehre nicht

*) Ganz gewiß ist dieß nicht; denn S. 272 §. 8 behandelt er das Recht der dem Menschen zustehenden rechtlichen Persönlichkeit als ein aller bürgerlichen Ordnung vorhergehendes aus anfänglicher göttlicher Verleihung stammend. Dazu paßt aber wieder nicht die am Ende des §. vorkommende Bemerkung, kein Recht komme dem Menschen von selbst zu ohne eine Verfügung des positiven Rechts.

**) Es ist uns nicht entgangen, daß das Teleologische nach dem Verf. das sein soll, was in der Natur der Sache liegt: allein diese bestimmt er nach einer teleologischen Auffassung der Weltordnung.

mehr den vagen Charakter hat wie in der ersten Ausgabe des Werks, wo von ihm das Recht als der Leib Gottes im sittlichen Gemeinleben der Menschen aufgefaßt wurde, so ist sie doch als philosophische Naturlehre des Rechts nicht befriedigend, was sich aus dem, was bisher von uns in der ganzen von ihm befolgten Behandlungsweise dieser Wissenschaft bemerkt worden ist, genügend erweisen dürfte. —

Wir gehen nun zur Beurtheilung des dritten Buches des Verfassers über, welches eine rechtsphilosophische Beleuchtung des Privatrechts enthält*). In der ersten Ausgabe seines Werkes war dieselbe durchaus ungenügend. Wie sehr aber auch nun dieselbe absticht gegen die mageren Skizzen der meisten abstracten Naturrechtslehrbücher durch den Reichthum des materiellen Gehalts, so wird man dennoch durch die Behandlungsweise desselben nicht vollkommen befriedigt. Der unbestimmte Charakter der ganzen Rechtsphilosophie des Verfassers zeigt sich hier in allen seinen Consequenzen. Da sein Standpunkt kein fester ist, so stößt man zuweilen auf Deductionen von a priori zustehenden Rechten, dann auf Darlegung dessen, was Rechtens sein soll, meistens aber nur auf teleologische Betrachtungen, d. h. subjective Auffassungen staatlicher oder rechtlicher Zustände oder Verhältnisse, welchen sogar nicht selten die nöthige Schärfe abgeht. Die Aufschriften der Abschnitte sind: 1) Von der Person, 2) Vom Vermögen, 3) Von der Familie.

Die juristische Persönlichkeit wird im ersten so abgehandelt, daß sie als ein dem Menschen angeborenes d. h. von Gott ihm verliehenes Recht betrachtet, die Sklaverei folglich als ein absolutes Unrecht angesehen wird. (Seite 172 §. 8.) Hier verläßt der Verfasser das von ihm anerkannte Fundamentalprincip, das nur das Rechtens sein könne, was das wirkliche, also das positive Recht feststelle.

Aus der Persönlichkeit leitet er als angeborene Rechte ab

*) Die hohe Stellung des Verf. legt uns die Pflicht auf, die strengsten Anforderungen gegen ihn zu machen.

das Recht 1) der Integrität, 2) das auf Ehre, 3) auf Freiheit, 4) auf Rechtsfähigkeit, 5) auf Schutz in den erworbenen Rechten. Die drei ersten sind nothwendige Folgen jenes Begriffs, dagegen tadeln wir den Ausdruck Rechtsfähigkeit, der eigentlich identisch ist mit dem der Persönlichkeit; statt dessen hätte er die Erwerbsfähigkeit setzen sollen; denn von dieser ist ja hier die Rede; freilich nimmt der Verfasser hier Veranlassung die Frage von der Rechtsgleichheit zu besprechen. Einen eigenen Anspruch auf den Schutz der erworbenen Rechte als Folge der Persönlichkeit aufzuführen scheint uns unlogisch; denn die Unverletzlichkeit unserer Rechte folgt aus dem Rechtsbegriffe selbst, enthält aber noch nicht den Anspruch auf den Schutz; dieser entsteht erst mit und in dem Staate, wird von diesem organisirt, wurzelt auf dem Boden des Staatsrechts, fließt also nicht aus dem Begriffe der Person.

Bei Gelegenheit des letzten angeborenen Rechts handelt der Verfasser vom Nothrecht (ohne die Lehre gründlich zu untersuchen) und von den Expropriationsgesetzen, welche er allein auf jenes gestützt wissen will S. 268—270.

Es wäre nöthig gewesen, daß bei jedem der angeborenen Rechte auch von dessen Umfang und der Möglichkeit einer Beschränkung namentlich durch die Strafe gehandelt, und daß überhaupt ein maßgebendes Princip für jenen aufgestellt worden wäre. Dieß geschah nicht, und so ist dieser Abschnitt etwas dürftig ausgefallen.

Die Nothwendigkeit des Vermögens wird (S. 176) gestützt auf die von Gott gewollte Bestimmung der Sachen, Mittel der Befriedigung der irdischen Bedürfnisse der Menschen zu sein und Gegenstände der Herrschaft zur freien Gestaltung der Lebensweise. Nicht bloß eigentliche Sachen sind aber Gegenstand des Vermögens, sondern auch fremde Handlungen, weßhalb dasselbe aus unmittelbaren d. h. dinglichen Rechten und aus Forderungen (wie der Verfasser hier sogleich hätte sagen können) besteht*). Da

*) Wir müssen ihn sehr tadeln, daß er statt dieser Ausdrücke S. 285 dem dinglichen das persönliche Recht entgegengesetzt, während ihm das Untechnische und Vieldeutige des letzten Wortes doch ganz gut bekannt ist.

(nach ihm) das Eigenthum vorzugsweise das Vermögen ist, so beginnt er S. 278 sofort die Frage von der Nothwendigkeit des Privateigenthums im Gegensatz der Gütergemeinschaft, welche bekanntlich seit Hugo und durch die politischen Theorien des St. Simonismus, des Fourrierismus und des Communismus eine der allerwichtigsten der Rechtsphilosophie geworden ist; allein er ist weit entfernt sie zu erschöpfen. Ja nicht einmal der Cardinalpunkt der ganzen Lehre vom Eigenthum wird, wie es sich gebührte, hervorgehoben, und in seine Consequenzen durchgeführt, nemlich der, daß das Recht des Eigenthums nicht im Herrschaftsverhältniß des Menschen zur beherrschten Sache, sondern in der rechtlichen Gewalt über die Sache Andern gegenüber bestehe. Denn obwohl diese wichtige Wahrheit S. 285 um Hegel's unrichtige Auffassungsweise zu bekämpfen *) angeführt wird, so macht der Verfasser doch keinen weitern Gebrauch von derselben in diesem Abschnitte. Sonst hätte er gewiß nicht ohne tiefere Untersuchung der Ansicht des abstracten Naturrechts huldigen können: es entscheide schon der Natur der Sache nach **), was die Occupation herrenloser Sachen betreffe — nur die Prävention S. 261; denn dieß setzt die Annahme eines unbeschränkten Occupationsrechtes voraus, was sich gewiß nicht vertheidigen läßt, indem es zu einer Verletzung der anerkannten Persönlichkeit führen kann und in manchen Staaten wirklich führt***). Wie der ganze Abschnitt vom Vermögensrechte wenig kritisch behandelt ist, so stellt sich die Lehre von den Erwerbungsarten des Eigenthums

*) Die falsche Auffassung des Eigenthums durch Hegel wird gut, obwohl nicht von allen Seiten nachgewiesen.

**) Der Grundsatz res nullius primo occupanti conceditur muß durchaus für eine Regel des positiven Rechts (das des jus Gentium der Alten) erklärt werden, wie er denn auch z. B. im französischen Rechte nicht gilt, welches festsetzt: Les choses, qui n'ont point de maitre, appartiennent à l'état.

***) Ref. hat diese Theorie aus allen Kräften bekämpft, schon 1830 in seiner Doctrina juris philosophica und 1839 in seiner Rechtsphilosophie. Das Gleiche thut Ahrens in seinem Cours du droit naturel.

als ein bloßer Dogmatismus heraus, welcher nicht einmal eine scharfe Analyse der in derselben so wichtigen thatsächlichen Momente ist. Dagegen sieht sich der Verfasser veranlaßt S. 304—315 der Streitfrage über die Natur des Besitzes mit einer zum Umfange des dritten Buches in gar keinem Verhältnisse stehenden Ausführlichkeit zu behandeln; und doch gehört die Lehre von dem dem Besitze als solchen zu ertheilenden Schutze gar nicht in das Vermögensrecht, sondern in das wahrscheinlich im folgenden Bande erst kommenden Capitel von den Schutzmitteln des rechtlichen Zustandes durch den Staat. Ohne den Streit zwischen v. Savigny und Gans würde wohl dieser Gegenstand nicht so weitläufig hier behandelt worden sein. In der ersten Ausgabe (in welcher freilich die Lehre vom Vermögen, wie man fast sagen möchte, erwürgt ist) wurde der Besitz nicht einmal erwähnt.

Mit Recht spricht sich der Verfasser dagegen aus, die Lehre von den Forderungsrechten, wie oft (auch von Hegel) geschieht, auf die von den Verträgen einzuschränken, versucht auch ein näheres Eingehen auf die letzteren. Allein auch hier ist er nicht erschöpfend. Die rechtlichen Momente der obligatorischen Verhältnisse verdienten beleuchtet zu werden, namentlich die Lehre vom Tragen der Gefahr und die von der culpa; so wie überhaupt das Wesen des rechtlichen Bandes zwischen Gläubiger und Schuldner. Die Frage über den Rechtsgrund der Verbindlichkeit der Verträge sollte nicht mit einigen wenigen Bemerkungen abgethan werden, und die eigene Ansicht, sie beruhe auf der Treue (S. 321), also einem angeborenen Rechte des Menschen, auf dem Worthalten von Seite Anderer, mußte tiefer begründet werden *); macht doch Kant die Pflicht des Worthaltens nur zu einem Postulat (Metaphysik der Sitten, 2. Aufl. S. 100—101).

Indem der Verfasser den Vertrag im engern Sinne S. 320 auf Vermögensverhältnisse beschränkt, gibt er S. 325—328 eine

*) Dieß geschieht nicht in der Anm. S. 321—322; und I, §. 1, worauf verwiesen wird, war von Ref. nicht zu finden; weder S. 14—17, noch S. 259 ist von der Treue die Rede.

Classifikation der Verträge nach ihrem Inhalte, die (weil in einer solchen doch immer das bindende Moment vor Allem als das juristisch relevante erscheint) wie die anderer Philosophen und Juristen, für eine (übrigens ganz zweckmäßige) das Gedächtniß unterstützende Schuleintheilung erklärt werden muß.

Mit größerer Ausführlichkeit als die beiden ersten Theile des Privatrechts behandelt von S. 329 an der Verfasser den letzten — von der Familie.

Sehr richtig geht er von der Thatsache aus, daß das Familienband seinem Ursprunge und Zwecke nach kein juristisches ist, sondern ein auf Gesetzen der thierischen Natur beruhendes zugleich moralisches. Die durch dasselbe erzeugten besonderen Verhältnisse unter den Verbundenen haben ihre juristische Seite. Diese hervorzuheben muß als die Aufgabe der Rechtsphilosophie angesehen werden. Obgleich dabei die Beurtheilung der Familienverhältnisse vom Standpunkte der Moralität und dem ihrer zweckmäßigen Organisirung aus nicht übergangen werden kann; so scheint uns der Verfasser doch zu weit zu gehen, wenn er (wie freilich auch in den meisten Lehrbüchern des rationalistischen abstracten Naturrechts geschieht) den juristischen Standpunkt in dem moralischen ganz aufgehen läßt, wovon z. B. die (allerdings von allen deutschen Philosophen auch gemachte) Behauptung S. 335 zeugt, nur die Monogamie sei eine wahre Ehe, was der Jurist, als solcher, nie zugeben kann; wenn er auch sagen muß, die monogamische Form sei die edlere und bessere. Auch darf es nicht als absolute Wahrheit gelten, daß die Ehe nothwendig auch als ein religiöses Band anzusehen sei; juristisch ist dieß gewiß nicht nöthig, wie die Rechtsgeschichte, namentlich die römische, zur Genüge zeigt. Da der Verfasser das Princip der Teleologie zur Grundlage seiner ganzen Rechtsphilosophie macht, hätte er doch auch das Institut der Ehe vom Gesichtspunkte der Nützlichkeit aus, sei es auch nur ein wenig beschauen können (wie Hugo und Bentham, der erste vielleicht etwas zu viel, thaten). Für den Rechtsgelehrten und Gesetzgeber ist dieser offenbar wichtiger als der sacramentalische Charakter der Ehe, von welchem der Verf.

S. 340 ff. spricht. Ueberhaupt waltet bei ihm das kirchenrechtliche Moment der Ehe vor; sogar was die Lehre von den Ehehindernissen aus Verwandtschaft betrifft, dessen Grund er jedoch (wie Ref. scheint) sowohl gegen die katholische Kirche als gegen Hegel S. 350 richtig, obwohl nicht sehr klar in die specifische Natur der speciellen organischen Familienbande setzt, was indessen einer näheren Erörterung bedarf, um vollkommen verstanden zu werden.

Was die Güter-Verhältnisse der Ehegatten betrifft, so wünschte man mehr als die Behauptung zu finden, daß weder die eheliche Gütergemeinschaft noch das römische Dotalsystem im Wesen der Ehe begründet oder naturgemäß seien und daß nur eine Gemeinschaft des Gebrauchs des beiderseitigen Vermögens dem Zwecke der Ehe entspreche; uns scheint es, daß alle drei Formen gleich gut sind, deren Anwendung aber durch den ganzen Culturzustand eines Volkes bedingt ist.

Die Frage von der Unauflöslichkeit der Ehe wird vom Standpunkt des protestantischen Kirchenrechts aus behandelt (S. 363—376), mit welchem der philosophische des Verfassers zusammenfällt. Eine freiere mehrseitige Prüfung der Frage, wie z. B. auch die bei Bentham vorkommende, wäre wünschenswerth gewesen. Auch bei der Beschauung der väterlichen Gewalt und der Vormundschaft S. 377—383 hätten wir eine Rücksicht auf Bentham gewünscht, weil dieser Gelehrte gerade in diesem Theile seiner Lehre eine glückliche Anwendung seines Grundprincips macht. Uebrigens kann Ref. die Ansicht des Verfassers nur gut heißen. Bei Gelegenheit der Erziehungsgewalt wäre doch wohl, weil auch der Staat dabei interessirt ist, die Frage vom Unterricht und der Freiheit desselben zu besprechen gewesen. Davon, daß sie eine praktische ist, kann den Verf. ein Blick auf Belgien, Frankreich, Westphalen und die Rheinlande überzeugen. An die Familie schließt der Verfasser das Erbrecht an als einen Ausfluß desselben. Wo ein Familiennexus mit Privatrecht besteht, wie im größeren Theile Europas, ist es allerdings richtig, die Intestaterbfolge als die wichtigste natürliche Grundlage des Erbrechts zu behandeln. Allein

dieß ist nur ein beschränkter Standpunkt; da das Erbrecht doch eine der Hauptursachen des Pauperismus ist, und der furchtbaren Gegensätze der unverdient reichen Müssiggänger und Prasser zu der unendlichen Zahl derjenigen, welchen trotz aller Arbeitsanstrengung auch das Nothdürftigste fehlt; so wäre wohl hier der geeignete Ort gewesen die wichtige Frage über die Zurückführung des Erbrechts in gewiße gerechte Grrnzen zu behandeln.

Damit schließt der wesentliche Inhalt des dritten Buches des Verfassers, dem nur noch ein hier nicht zu besprechender Anhang über den Werth des römischen Rechts folgt (S. 393—495).

Wir dürfen nicht bergen, daß wir von dem geistreichen Lehrer des Naturrechts der ersten deutschen Universität eine umfassendere, tiefer eingehende philosophische Beleuchtung des Privatrechts zu erwarten uns für berechtigt hielten, und sprechen daher den Wunsch aus, er möge in der dritten Ausgabe seines Lehrbuches uns dieselbe nicht vorenthalten.

Die Frage von der Persönlichkeit,

mit Bezug auf: „G. Justi, der Unterschied der Persönlichkeit und der Subjectivität.“ Frankfurt 1844.

Vom

Prälaten Dr. von Mehring.

Was es mit der Persönlichkeit für eine Bewandtniß, ob dieses oder jenes System Raum für dieselbe in sich, ob es nicht blos den Namen, aber nicht den Begriff habe, vielleicht nur eine einzelne Bestimmung, aber nicht seine concrete Fülle besitze, dieß sind philosophische Prüfungs- und Gewissens-Fragen unserer Zeit geworden. Ob mehr in Folge klaren wissenschaftlichen Bewußtseins, welches den Begriff der Persönlichkeit als den höchsten von der Speculation zu realisirenden erkannte, oder mehr nur, wenn man so sagen darf, in Folge eines wissenschaftlichen Triebes, dieß bleibe dahingestellt. Jedenfalls war es auch nach unsrer Ansicht der rechte Weg, den man einschlug, um sich zu orientiren über das, was die Speculation dermalen erreicht hatte, und wohin sie noch weiter fortzuschreiten hätte. Es erledigte sich damit, ob ein System der Gegenwart den vollen Begriff der Persönlichkeit habe, zugleich die Frage, ob es, wie man zu sagen pflegte, im Wesentlichen die letzte Form aller Philosophie, oder von ihm aus noch ein Fortschritt nothwendig sei.

Aber Ein System der Gegenwart? In der That ist schon dieser Ausdruck nicht wohl zu rechtfertigen, denn das unparteiische Urtheil wird zugestehen, daß sich kein zweites System der Gegenwart so gut zu bemächtigen wußte, als das Hegel'sche, neben welchem jedes andere parallelgehende, wie z. B. das Herbart'sche, sich jedenfalls zur zweiten Stelle des Ansehens und der Herrschaft herabgesetzt sah. Darum auch bei keinem wichtiger als bei

diesem ist die Frage: hat es den vollen Begriff der Persönlichkeit und ist es somit die wesentlich letzte, die absolute Form der Philosophie oder nicht? Die Antwortenden auf diese Frage theilen sich bekanntlich in drei Classen. Die Einen sagen: ja, das Hegel'sche System hat diesen Begriff in seiner ganzen Concretion, die Andern verneinen dies, und die Dritten behaupten, das System bedarf dieses Begriffs gar nicht, es ist darüber hinaus, es hat etwas weit Besseres. Hiermit zeigt sich auch, daß diese Präliminar-Frage keineswegs schon völlig entschieden sei, obschon zu hoffen ist, daß ihre Erledigung nicht allzuferne gedacht werden darf. Darin bestärkt eine der neuesten Schriften, die eben vor uns liegende von Gustav Justi:

Der Unterschied der Persönlichkeit und der Subjectivität. Frankfurt a/M. Sauerländer 1844.

Diese kleine Schrift, die mit Bestimmtheit erklärt, den Hegel'schen Standpunkt einnehmen und darstellen zu wollen, gehört in die dritte der oben angeführten Classen. Sie behauptet, daß das Hegel'sche System einen höhern Begriff, als den der Persönlichkeit bereits errungen habe. Vorerst wird man ihr darin zustimmen müssen, daß uns in Hegel's Schriften eine nähere Zusammenstellung und Durchführung des Unterschieds der Persönlichkeit und der Subjectivität nicht begegne. Ja, Ref. erinnert sich überhaupt nicht einer einzigen Stelle, wo von Hegel die Persönlichkeit zum Gegenstand einer besonderen Erörterung gemacht würde, außer in der Rechts-Philosophie, allein auch hier der Natur des Orts gemäß, mehr in der Weise einer Voraussetzung und in der besondern Hinsicht, welche die rechtliche Bedeutung der Person in Anspruch nimmt. Die Erklärung, die Hegel an jener Stelle von der Person und Persönlichkeit gibt, stimmt am meisten mit dem überein, was er in den phänomenologischen Ausführungen die Freiheit des Selbstbewußtseins nennt. In der Rechts-Philosophie finden wir (§. 34—40): daß der Wille, wie er seiner eignen Bestimmtheit entgegengesetzt ist, in seiner abstracten Identität mit sich Person sei. „In der Persönlichkeit liegt, daß ich als dieser vollkommen nach allen Seiten (in innerlicher Willkühr,

Trieb und Begierde, so wie nach unmittelbarem äusserlichem Dasein) bestimmte und endliche, doch schlechthin reine Beziehung auf mich bin und in der Endlichkeit mich so als das Unendliche, Allgemeine und Freie weiß." Haben wir Hegel hiermit recht aufgefaßt, so wäre freilich die Persönlichkeit nichts als das Fürsichsein, die Individualität des Geistes, und zwar diese Individualität insofern, als das Individuum nicht blos passivisch auf sich bezogen wird, natürliches Individuum, sondern sofern es sich selbst auf sich bezieht, sofern es die Form des Ichs hat. Somit fiele aber die Persönlichkeit ganz zusammen mit der Reflexion, der von allen einzelnen Acten des Bewußtseins abstrahirten allgemeinen Form der Beziehung auf sich. Daß Reflexion in dem Geiste ist, das ist seine Persönlichkeit. Nun wird man zwar nicht leugnen wollen, daß Reflexion ein nothwendiges Attribut der Person ist, und keine Person ohne Reflexion, allein Persönlichkeit und Reflexion sind doch nichts weniger als congruente Begriffe. Ueberhaupt ist zu fürchten, daß die bekannte Weise Hegel's, Alles dasselbe sein zu lassen, und verschiedene Namen uns zu zufälligen Verschiedenheiten, die das Wesen gar nicht berühren, zu reinen Synonymen herabzusetzen, auch hier ihn möchte bereits übereilt haben (vergl. Hegel's Encykl. §. 159). Und doch ist dieses Zusammenwerfen verschiedener Namen in eine ununterschiedene Einheit nichts Anderes als ein Beweis davon, daß gewisser bestehender Formen des Geistes seine Philosophie sich nicht zu bemächtigen weiß, und sie darum willkührlich als Synonyme behandelt. Jedenfalls muß man doch fragen, wie es zur Reflexion, die das Wesen der Persönlichkeit ausmachen soll, komme; und durch eine solche Frage würden wir immer darauf geleitet, die Reflexion nur als einzelne Bestimmung in einer höhern Einheit zu erkennen. Hegel hat, um das Mindeste zu sagen, die Persönlichkeit in der angeführten Stelle nur von einer Seite erörtert, und zwar von der Seite, von welcher sie rechtliche Bedeutung hat; aber er ist dabei weit entfernt, sich über den vollen, concreten Begriff der Persönlichkeit auszusprechen.

Vergleichen wir aber weiter die von Justi angegebene Er-

klärung der Persönlichkeit, so scheint es doch als ob diese noch überdies fast das Entgegengesetzte von der Hegel'schen aussage. Denn bei Justi heißt es (S. 6.), unter Persönlichkeit verstehe man einen eigenthümlich bestimmten Geist, d. i. Charakter, und wenn er weiter sagt, daß in der Person, die auf diese Weise bestimmt wird, alle geistigen Eigenschaften thätig und lebendig seien, jedoch eine derselben die vorherrschende: so hat er nicht nur Hegel, wenn dieser, wie angeführt, den Willen im Gegensatz zu seinem Inhalt, zu seiner Bestimmtheit, für die Person erklärt, selbst nicht für sich, sondern es dürfte überhaupt dieser Begriff der Persönlichkeit ein ziemlich ohne Vorgang geformter sein. Der eigenthümlich bestimmte Geist, das mag wohl Charakter sein, und selbst dieser Begriff wäre wohl zu beschränkt gefaßt, wenn man behaupten wollte, daß in dem Charakter eine Eigenschaft die vorherrschende sei, und diese dann alle geistigen Thätigkeiten und Eigenschaften in der Art beherrsche, daß sie überall durchscheine, und alle nur in und durch sie zum Vorschein kommen. Jedenfalls ist dies nicht der Charakter als solcher, sondern derselbe wieder in einer eigenthümlichen Bestimmtheit, nemlich der einseitige Charakter. Charakter überhaupt schreibt man Jemand zu, dessen Wesen und Leben ein fest bestimmtes ist im Gegensatz zu dem unbestimmten und schwankenden. Doch auch zugegeben, daß der Charakter wirklich das sei, wofür er hier ausgegeben wird, wirklich nur der einseitige Charakter, so sind doch nun weiter sicherlich nicht Charakter und Persönlichkeit synonym, und man würde wohl dem Vorwurf des unentschiedenen Vermengens nicht entgehen, wenn man beide mit einander geradehin identificirte. Der Charakter ist wohl etwas in der Persönlichkeit, aber nicht die Persönlichkeit selbst, welche vielmehr über den Charakter übergreift. Es gibt auch characterlose Personen, und wenn auch bei solchen die Persönlichkeit selbst eine verminderte ist, so hören sie darum doch nicht auf, Person zu sein.

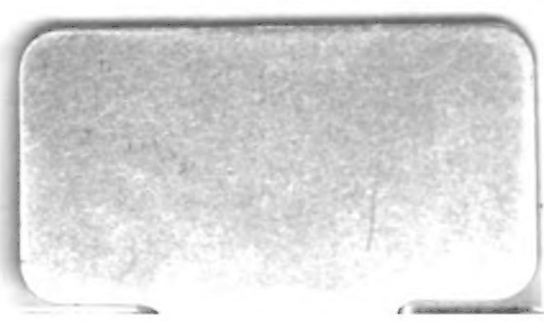
Auf diese Weise dürfte es wohl zweifelhaft sein, ob die genannte Schrift der Persönlichkeit die rechte Stelle in der Reihenfolge der Begriffe angewiesen habe. Ehe wir aber uns weiter darüber äussern, wo nach unserer Ansicht dieser Begriff seine Stelle

haben solle, so wollen wir zuvörderst sehen, was unsre Schrift unter Subjectivität versteht, welche sie als das über die Persönlichkeit hinaufzustellende und als die höhere Form des Begriffs ansieht, welche Hegel gewonnen habe. „Das bewußte Zusammenwirken, heißt es S. 8., der gesammten gleichberechtigten Thätigkeit jeder einzelnen geistigen Eigenschaft, jeder einzelnen Zustands- oder Thätigkeits-Form (Moment des Geistes) ist Subjectivität. Der Geist erkennt diese Eigenschaften, diese Momente als Glieder seines eigenen Ganzen und gelangt so durch dieses Erkennen zum Selbstbewußtsein. Wie er sich in diesen Gliedern selbst gegenständlich ist, und wie er sich in diesen Eigenschaften, in diesen Momenten selbst objectiv weiß, ist er absolute Idee. Absolut ist der Geist, indem er sich selbst in den Eigenschaften, in den Momenten und diese als die seinigen erkennt; er ist daher in dem ganzen Thun bei sich, nicht in einem fremden, außer ihm liegenden Gegenstande, sondern die ganze Bewegung geschieht durch ihn, in und mit ihm; er ist daher ganz für sich und betrachtet sich, erkennt und bewegt sich nur an und für sich, ist daher in seiner Bewegung absolut, und der sich so bewegende Geist ist absolute Idee, Selbstbewußtsein, Subjectivität. Der Form nach unterscheiden sich in der Subjectivität als absoluter Idee drei verschiedene Zustände und Thätigkeiten des Geistes (Momente: a) Bewußtsein d. h. derjenige Zustand, in welchem der Geist nur sein Ganzes als noch unaufgeschlossen weiß, was sich aber in seine Theile (Glieder) zerlegen kann; b) die Objectivirung (Objectivität) d. h. die Thätigkeit, vermittelst welcher der Geist seine Glieder oder seine einzelnen Eigenschaften als das aufgeschlossene Ganze, als Gegenstand weiß, wodurch das Bewußtsein sich selbst in seinen einzelnen Gliedern zum Gegenstand erhält; c) Selbstbewußtsein, wodurch der Geist seine Glieder oder Eigenschaften, als die seinigen in ein bewußtes Ganzes zusammenfaßt und sich so erst selbst seinem Wesen nach kennt." In dieser Aufeinanderfolge der Zustände oder Momente sollte wohl nicht der Gang der psychischen Entwicklung verfolgt werden, denn in dieser müßte offenbar der Zustand, wo der Geist sein Einzelnes, dem voraus-

gehen, wo er sein Ganzes als Gegenstand weiß; dieser leztere ist ja nur die Abstraction des ersteren, das Zusammenfassen des immer wiederkehrenden Identischen in allen Acten des ersteren, des gegenständlichen Bewußtseins. Der menschliche Geist gelangt nicht früher zum Wissen seines Ganzen als eines unaufgeschlossenen und dann erst zum Bewußtsein der Gegenstände; sondern vielmehr umgekehrt durch dieses zu jenem. Darum muß es aber auch hier wieder Bedenken erregen, daß Selbstbewußtsein, absolute Idee und Subjectivität völlig identificirt werden. Die Subjectivität wäre also der Proceß ebensowohl der Selbst-Erkenntniß als der Selbstbestimmung, allein wie kommt es, daß der Geist in dem Gesetzten, in dem Objecte, sich selbst erfaßt, wie kommt es, daß er sich zum Objecte setzt, wie kommt es, daß er „sich als sein Ganzes weiß?" Solche Fragen, wie sie ähnlich bei der Hegel'schen Darstellung der Persönlichkeit übrig blieben, kehren hier mit verstärktem Nachdrucke wieder, und eine Form des Geistes, welche diese Fragen unbeantwortet läßt, die Subjectivität, welche eben jene Momente geradezu nur als Annahmen in sich enthält, eine Form des Geistes, die zwar Absolutheit in sich haben will, aber nur als Zustand, als Moment, und zwar als Moment, dem noch andere Momente vorangehen, also eine werdende Absolutheit, das ist sicherlich nicht die primitive Form, mögen wir derselben auch einen Namen geben, welchen wir wollen. Es ist diese Subjectivität am Ende nichts mehr und nichts weniger als die Reflexion, wie wir ihr oben schon bei dem Hegel'schen Begriff der Persönlichkeit begegnet sind; aber nicht nur, daß nicht erklärt wird, wie es zu dieser Reflexion komme, wie das unreflectirte Sein zu dem reflexiven sich verhalte, so ist diese Form des Geistes, wenn wir ihr auch allen Inhalt lassen, der entweder ein sehr sparsamer, nur auf die abstractesten Kategorien sich beschränkender ist, oder willkürlich in sie eingegossen wird, doch nichts weniger als in diesem An- und Fürsich die concreteste Form des Geistes gefunden.

Wenn nun aber diese Subjectivität im Allgemeinen nicht das Höchste ist, so kann sie es auch nicht sein in Religion, Kunst, Staat

und Wissenschaft, wie unser Verf. im 2ten Theil seines Schriftchens ausführt, und es mag das Bisherige für unsern Zweck genügen, um den Zweifel zu rechtfertigen, ob das, was auch hier Persönlichkeit genannt wird, diesen Namen verdiene, und ob die Subjectivität auch nach dieser Bestimmung dieses Begriffs die höchste, das Sein in sich vermittelnde, concrete, absolute Form des Geistes sei? Wollte man dem Begriffe der Persönlichkeit selbst wirklich näher treten, so könnte es nur durch die oben angedeuteten Fragen geschehen, wie es nehmlich komme, daß der Geist sich in dem Objecte selbst erfasse, und was dies bei der Amphibolie des Begriffs Object für ein Object sei? Ein sinnliches wohl nicht, weil fürs Erste dies sinnliche Object ein unendlich Mannigfaltiges ist, so daß also das Subject in demselben nicht zu sich, zu seiner Identität, sondern vielmehr ausser sich kommen würde, für's andere aber, weil zugestandener Maßen auch dahin fortgeschritten werden soll, daß das Subject sich selbst zum Objecte setze, dies aber wohl nicht geschehen könnte, wenn das Subject nichts zu setzen hätte, als was schon gesetzt ist. So erkennt man leicht, daß durchaus nicht bei der Form der Subjectivität stehen geblieben werden darf, wenn man bis zur Persönlichkeit vordringen will, daß vielmehr diese Form der Subjectivität eben als Form nur einzelne Bestimmung eines Begriffs sein kann, dessen Inhalt geradezu nothwendig ist, damit eine solche Form zu Stande kommt, wie denn überhaupt die einzelne Bestimmung, hier die Subjectivität, nur durch und in ihrer Vermittlung mit den übrigen mehr als willkührliche Voraussetzung, selbst ein nothwendiges Moment im Begriffe wird, das nicht ungestraft, weil es sich etwa besonders hervordrängt, mit dem Begriffe selbst verwechselt werden kann.



Digitized by Google